

La Règle d'Abraham



Revue semestrielle

N° 34

Décembre 2012

ARCHÈ



Le sein d'Abraham

PATRICK DEMOUY
Le Sacre de Charles VII

★

CRISTINA CIUCU
Messianisme “anti-chrétien” dans le corpus du *Sefer ha-Meshiv*
et chez Solomon Molkho

★

ABÛ ‘ABD AL-RAHMÂN AL-SULAMÎ
Les voies des Hommes sincères parmi les Soufis

★

PATRICK GEAY
Étude critique (*L'Arbre de Lumière et la Tradition universelle*)

★

Comptes rendus

ISSN 1274-2228

ISBN 978-88-7252-331-5

13 €

La Règle d'Abraham

Millat Ibrâhîm

Revue d'herméneutique

Principalement consacrée à l'étude des traditions ésotériques
issues des trois Révélations monothéistes

Directeur de la Rédaction
PATRICK GEAY

RÉDACTION
Contact : pageay@free.fr
www.regle-abraham.com

DIFFUSION
EDIDIT
4, rue Basfroï - 75011 PARIS
Tél./Fax 01 48 87 42 98
www.editionsarche.com
Contact : diffusion.arche@gmail.com

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

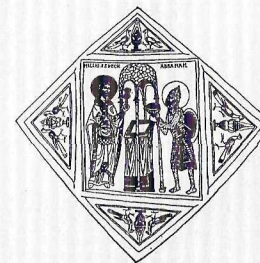
16^e année
La revue paraît en Décembre

Secrétaire de Rédaction : STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en pages : PCA

Impression : Digital Print Service – Segrate (Italie)

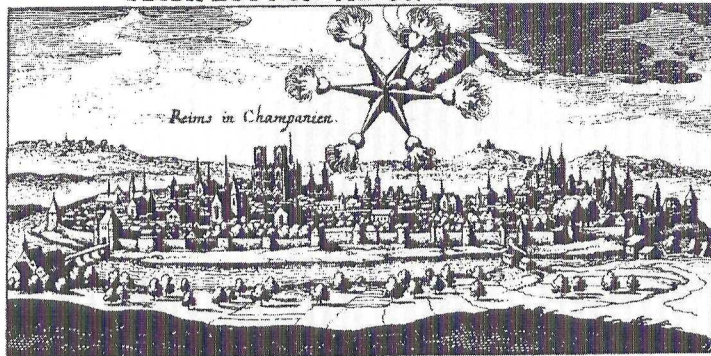
TOUTE REPRODUCTION INTERDITE



La Règle d'Abraham
N° 34
Décembre 2012

Sommaire

PATRICK DEMOUY Le Sacre de Charles VII	3
CRISTINA CIUCU Messianisme "anti-chrétien" dans le corpus du <i>Sefer ha-Meshiv</i> et chez Solomon Molkho	19
ABÛ 'ABD AL-RAHMÂN AL-SULAMÎ Les voies des Hommes sincères parmi les Soufis	27
PATRICK GEAY Étude critique (<i>L'Arbre de Lumière et la Tradition universelle</i>). ..	65
Comptes rendus	69



Niſſus in hoc ordo ſervatur, Amice, labello: Ultimus et primus ſunt in amore pares.

In dieſem Buch, freind, nimbs in acht, | Du ſeiſt der-Erſt oder der Letzt,
Iſt kein ſonderlich Ordnung gemacht: | In gleicher Lieb du mich ergetzt.

É D I T O R I A L

A l'occasion de l'anniversaire de la naissance de Jeanne d'Arc, P. Demouy nous rappelle ce qui fut sans doute l'essentiel de sa mission : faire sacrer Charles VII à Reims.

C. Ciucu aborde ensuite un thème peu étudié, celui de l'anti-christianisme dans certains courants cabalistiques également méconnus.

J.-J. Thibon nous donne enfin une traduction d'un des plus anciens traités de soufisme dans lequel l'auteur, Sulamî, indique quelles sont les exigences fondamentales de cette voie spirituelle.

Pour information, la revue deviendra annuelle dès 2013, il n'y aura plus d'abonnement, nos lecteurs pourront commander directement le numéro chez l'éditeur à sa sortie fin décembre.

P. GEAY

LE SACRE DE CHARLES VII

A la Saint-Remi d'hiver le 13 janvier, on pouvait lire dans la *Légende Dorée* le récit du baptême de Clovis par l'évêque de Reims : « Quand on vint aux fonts baptismaux il ne s'y trouvait pas de saint chrême, mais voici qu'une colombe apporte, dans son bec une ampoule avec du chrême, dont le pontife oignit le roi. Or, cette ampoule est gardée dans l'église de Reims et les rois de France en ont été sacrés jusqu'aujourd'hui ». Nul doute que dans son village natal de Domrémy, qui comme son nom l'indique avait le saint évêque comme patron, Jeanne d'Arc a eu connaissance dès l'enfance du miracle de la sainte Ampoule et de la valeur légitimante de l'onction avec l'huile céleste remontant aux origines même du royaume, spécialement béni par Dieu, qui aime les Francs. La preuve en est qu'elle s'obstina à ne donner à Charles, durant des mois, que le titre de dauphin, ne l'appelant roi qu'après qu'il fut sacré et couronné. La plupart de ses partisans le considéraient comme tel depuis la mort de Charles VI en 1422 et lui-même faisait usage d'un sceau royal. C'était une position de juristes, ou pour mieux dire de légistes nourris du droit romain. Lorsqu'un roi mourait, un autre lui succédait immédiatement, le principe héréditaire s'étant depuis longtemps imposé en France. Sacré le 15 août 1271, près d'un an après la mort de son père sous les murs de Tunis le 25 août 1270, Philippe III le Hardi a bien agi en roi avant de venir à Reims. Cependant tel n'était pas l'avis des gens simples ni des théologiens. Le sacre des rois n'était pas reconnu comme un sacrement, mais il relevait du mystère

désignant l'élu de Dieu, son lieutenant sur terre, à l'image du Christ, dont le nom signifie « oint ». Il recevait le don d'accomplir des miracles en touchant les malades des écrouelles et il s'en trouvait toujours qui étaient guéris. Doté d'ornements quasi-épiscopaux, il n'était pas ordonné clerc mais, intronisé entre ciel et terre, se trouvait ipso facto au-dessus des laïcs. La sacralité protégeait sa personne et, il faut le souligner, aucun roi de France n'a été assassiné au Moyen Âge. L'assurance-vie n'était pas négligeable en 1429, ni une cérémonie destinée à rendre visible la légitimité d'un héritier contesté, mais ce qui animait Jeanne d'Arc était assurément une conception mystique voire messianique de la royauté. Toujours est-il que dès l'origine le sacre a fait partie de la mission qu'elle affirmait avoir reçue ; toutes les versions conservées concordent sur ce point. Et après la victoire d'Orléans, il lui a fallu pleurer aux pieds du roi et promettre le succès, malgré la traversée de territoires hostiles, pour que celui-ci accepte le « voyage de Reims ».

Le Voyage de Reims

Pour gagner Reims il fallait traverser la Champagne qui était largement contrôlée par le parti bourguignon. Tout au long du XIV^e siècle les ducs de Bourgogne avaient acquis des droits dans les châtelainies de Villemaur, Chaource, Isle-Aumont et Bar-sur-Seine. À la mort de son beau-père, le comte de Flandre, Philippe le Hardi, en 1364 avait hérité de ses possessions, dont le comté de Rethel. En 1368 il était devenu lieutenant de son frère Charles V en Champagne et à ce titre résidait souvent à Troyes. Face à la puissance bourguignonne, s'était constituée celle de la Maison d'Orléans. Louis, frère de Charles VI avait reçu en apanage, aux confins nord-ouest de la Champagne, le duché de Valois, le comté de Soissons et la châtelainie de Coucy. En 1400 il acheta le comté de Porcien et par son mariage avec Valentine Visconti, il fit l'acquisition du comté de Vertus, jadis donné en dot par

Jean le Bon à sa fille Isabelle quand elle avait épousé le duc de Milan Jean Galéas Visconti. La rivalité entre les deux familles pour contrôler le gouvernement royal tombé des mains de Charles VI se mua en guerre civile après l'assassinat, en 1407, du duc Louis d'Orléans par les sbires du nouveau duc de Bourgogne Jean sans Peur. En 1411 il ordonna aux baillis de Troyes, Meaux, Chaumont et Vitry de saccager le comté de Vertus. L'insécurité régnait dans les campagnes comme dans les villes, divisées entre partisans des Armagnacs (du nom du beau-père du duc Charles d'Orléans, fils de Louis, décidé à le venger) et des Bourguignons. Ceux-ci étaient plus nombreux, sans doute pour des raisons économiques plutôt que politiques ou idéologiques. Le duc de Bourgogne, comte de Flandre ne voyait que des avantages à une alliance avec l'Angleterre qui permettait aux tisserands flamands de s'approvisionner en laine anglaise. Les communications entre les deux pôles de la puissance bourguignonne passaient par la Champagne – ce que le duc d'Orléans s'efforçait de contrarier – et les villes y voyaient des avantages commerciaux, dans la tradition des foires qui avaient naguère prospéré. Jean sans Peur s'est employé à séduire l'opinion bourgeoise par des promesses démagogiques, en matière fiscale notamment. Troyes, Châlons, Reims, Chaumont, Langres se soumirent de bon gré, Provins par la force. Tandis que les Armagnacs étaient victimes d'une épuration souvent violente, Jean sans Peur, avec le concours d'Isabeau de Bavière, installa à Troyes un gouvernement à sa dévotion, avant de tomber à son tour sous les coups de ses adversaires, le 10 septembre 1419, lors d'une entrevue à Montereau avec le Dauphin. Ce nouveau meurtre conforta l'alliance vengeresse de Philippe le Bon avec les Anglais, aboutissant au fameux traité de Troyes. Déclaré coupable et illégitime, le Dauphin était déshérité au profit du roi d'Angleterre Henri V, devenu gendre de Charles VI par son mariage avec Catherine de France le 2 juin 1420. Une bonne partie de la bourgeoisie champenoise accueillit favorablement un traité qui semblait promettre la paix et l'union entre les deux royaumes et donc la reprise

des affaires. En juin 1429 la situation ne semblait pas avoir fondamentalement changé.

C'est dans les derniers jours de juin que l'armée du Dauphin se mit en branle en direction d'Auxerre, qui acheta prudemment sa neutralité 2 000 écus et fournit des vivres. Puis par Briennon, Saint-Florentin, Ervy-le-Châtel, les troupes ont rejoint Saint-Phal. Là, le 4 juillet, Jeanne d'Arc a écrit une lettre aux Troyens en leur demandant « *vraye obéissance et reconnaissance au gentil roy de France, qui sera bien bref à Reims et à Paris, qu'y que vienne contre, et en ses bonnes villes du saint royaume, à l'aide du roy Jésus* ». Les administrateurs de la ville en envoyèrent copie à ceux de Reims et Châlons en leur jurant qu'ils se défendraient jusqu'à la mort. Quant à la lettre de la « cocquarde », folle et pleine du diable, ils l'avaient, disaient-ils, jeté au feu sans faire de réponse.

Le 5 juillet le siège commença. Les hérauts royaux réclamèrent l'ouverture des portes et essuyèrent un refus. S'ensuivirent deux ou trois jours d'indécision. L'armée, forte de 5 à 6 000 combattants, manquait de vivres, d'argent, de matériel de siège et de munitions, à part quelques bombardes. Le 8, Charles réunit son conseil, rassemblant les principaux chefs de guerre. L'archevêque de Reims Renaud de Chartres, chancelier de France, fit valoir que le siège ne pouvait se prolonger en raison de la famine qui accablait les hommes : « *Ce serait chose merveilleuse que de prendre la ville et cité de Troyes, qui est forte et close de fossés et de bonnes murailles* ». La majorité était d'avis de rebrousser chemin quand l'ancien chancelier Robert le Maçon suggéra d'aller chercher Jeanne parce que le voyage à Reims avait été décidé par son « admonestement » et qu'elle avait affirmé que le roi ne rencontrerait que peu de résistance, car c'était le plaisir et la volonté de Dieu. Ce qu'elle confirma quand on la fit comparaître : « *Cette cité est vôtre. Et si vous voulez demeurer devant deux ou trois jours elle sera en votre obéissance ou par amour ou par force et n'en faites aucun doute* ». Ayant fait prévaloir son choix, elle monta à cheval, en n'ayant à la main qu'un bâton, parcourant le camp en excitant chacun à faire son devoir ; elle demanda de rassembler de quoi combler les fossés à l'endroit qu'elle voulait attaquer et de

disposer en face la faible artillerie. Du haut des remparts les habitants suivaient les préparatifs ; ils commençaient à être divisés. La garnison commandée par les sires de Rochefort et de Plancy voulait résister, mais pas le clergé, encouragé par l'évêque Jean Leguisé. Les gens simples disaient avoir vu des papillons blancs autour de l'étendard de Jeanne et se répétaient les faits merveilleux advenus à Orléans. On reçut des émissaires, dont Gérard Machet, confesseur du roi et ancien condisciple de l'évêque au collège de Navarre. Le 9 juillet c'est dans le camp du roi que se rendirent évêques, clercs, bourgeois et gens de guerre. Charles exposa qu'il se rendait à Reims comme unique héritier de la couronne, qu'il pardonnerait le passé, ne laisserait pas de garnison et abolirait les aides, exceptée la gabelle. La délégation retourna en ville, emporta la décision de l'assemblée des habitants de rendre au roi « *plénière obéissance étant donné son droit* », et revint signifier le ralliement des Troyens. Le lendemain dimanche 10 juillet, à 9 h du matin, Charles VII entra dans la cité et assista à la messe à la cathédrale. Jeanne d'Arc déclara à son procès que pendant son séjour à Troyes, elle avait tenu un enfant sur les fonts baptismaux. Ce séjour fut bref – l'armée repartit le lendemain matin – mais décisif, car les habitants des autres villes champenoises en tirèrent les conséquences.

Les Châlonnais, voyant la tournure des événements, ne firent même pas mine de résister. Une ligne des comptes de l'évêché, relative aux dépenses de cuisine de Monseigneur Jean de Sarrebrück, signale, à la date du 10 juillet : « *1 poitrine de veau et 5 poulets pour souper le doyen de Paris, etc... et l'évêque d'Orléans, etc... 9 sols 2 deniers* ». Le doyen Jean Tudert, conseiller au Parlement et maître des requêtes, Jean de Saint-Michel, évêque d'Orléans, qui accompagnait le roi depuis la libération de sa ville épiscopale et quelques clercs ont donc été reçus discrètement à Châlons pour préparer le ralliement. Des envoyés de la ville allèrent rencontrer Charles qui les reçut favorablement, en promettant son pardon ; à leur retour ils emportèrent l'adhésion de l'assemblée des habitants. Des lettres d'absolution furent signées à Lettrée, garantissant l'amnistie royale, et le jeudi 14 ce fut l'ouverture des portes

de la ville. Les Châlonnais s'empressèrent de raconter aux Rémois comment ils avaient été au-devant du roi, lui porter les clefs, « *lesquelles il avait reçu bénignement et entra en la dite ville. Par la dite lettre louant fort la personne du roi, étant doux, gracieux, piteux et miséricordieux, belle personne de bel maintien et haut entendement* », conseillant « *aux habitants de Reims que le plus tôt, sans délayer et pour leur mieux, ils aillent au-devant de lui pour lui faire obéissance et qu'ils en recevront grande joie et honneur* ».

Ainsi fut fait. Le vendredi 15 juillet l'armée quitta Châlons pour Sept-Saulx, sur la route de Reims, où Charles fut l'hôte de son chancelier Renaud de Chartres dans le vieux château appartenant aux archevêques. C'est là qu'il reçut les émissaires des Rémois et leur accorda son pardon pour leur défaut de fidélité. La voie était libre.

Renaud de Chartres, archevêque depuis 1414, mais que les événements avaient tenu éloigné de son siège en raison de sa fidélité aux Armagnacs, partit le samedi 16 de grand matin pour aller célébrer la messe à la cathédrale. Le roi et Jeanne le suivirent dans l'après-midi, entrant dans la ville par la porte Dieu-Lumière. À l'opposé, par la porte Mars, s'enfuyaient les partisans des Anglais, parmi lesquels Jean Cauchon, l'un des lieutenants du capitaine de ville ; il était le neveu de Pierre Cauchon, ancien chanoine et vidame de Reims, devenu évêque de Beauvais, qui le 26 mai précédant était venu présider la Fête-Dieu, en l'absence de l'archevêque. La roue tournait.

Le roi, selon la coutume féodale, fut l'hôte de l'archevêque en son palais jouxtant la cathédrale. Aucun document ne permet de savoir où fut hébergée Jeanne, dans une famille ou une maison religieuse. Ce qui est sûr c'est qu'après les avoir retrouvés à Châlons, elle fut accompagnée à Reims par son père Jacques d'Arc, son frère Pierre et son oncle Durant Laxart. Jacques d'Arc logea à l'hôtellerie de l'Ane rayé, sur la place du parvis, aux frais de la cité, comme en témoignent les délibérations du conseil de ville à la date du 5 septembre : « *A esté délibéré de paier les despens du père de la Pucelle et de lui baillier un cheval pour s'en aller* ». La dépense s'éleva à 24 livres ; le père de la Pucelle semble s'être incrusté. Rien

ne permet d'avancer que sa mère était là comme le voudrait la tradition locale.

Le déroulement de la cérémonie

Sauf très rares exceptions – la dernière remontait à 1108 – le sacre se déroulait un dimanche ou un jour de solennité (Assomption, Toussaint). Dans le contexte encore incertain, avec le risque de voir arriver une troupe anglo-bourguignonne, il n'était pas question d'attendre huit jours. Le sacre eut lieu le 17 juillet, lendemain même de l'arrivée. Autant dire qu'il ne bénéficiera pas de tout le faste d'une cérémonie longuement préparée, avec en particulier les tribunes pour les assistants de haut rang et tout le décor du monument, encore que les coûtres (sacristains) ont sans doute eu le temps d'installer tapis et tentures des jours de fête. Ce qui faisait particulièrement défaut, c'était l'ensemble des *regalia*, comme on a pris l'habitude de les appeler aujourd'hui, les *honneurs de Charlemagne* disait-on autrefois, les attributs de la royauté, placés à partir du XIII^e siècle sous la garde des moines de Saint-Denis (épée et éperons, sceptre et verge, couronne). Saint-Denis était contrôlé par l'ennemi. Peu importait. La couronne de France, en particulier, n'avait aucun caractère légitimant, on pouvait en prendre une autre, récupérer un sceptre et une épée, on n'en manquait pas. L'essentiel était à Reims : la sainte Ampoule n'avait pas quitté l'enceinte de la cité. Quant au texte liturgique, on le trouvait dans un ordinaire de la cathédrale, écrit vers 1230, toujours conservé à la bibliothèque de la ville (ms 328). L'*ordo* rédigé et illustré en 1365 pour Charles V était entre les mains du duc de Bedford – il est maintenant à Londres – c'est donc très vraisemblablement le livre rémois qui a été utilisé.

Celui-ci ne fait pas état du rituel du roi dormant, détaillé pour la première fois dans le manuscrit susdit. On ne peut donc être sûr qu'il a été observé, sauf si un vieux clerc se souvenait du sacre de Charles VI en 1380 ou si un érudit de

la cour royale avait étudié la question. Rappelons de quoi il s'agissait. À l'heure de prime les évêques de Laon et de Beauvais devaient aller trouver dans sa grande chambre le prince à consacrer comme roi, « assis comme couché sur le lit orné décemment » et « le soutenir à droite et à gauche », autrement dit, comme on le voit sur une miniature de l'ordo de Charles V, le prendre par les aisselles pour le lever. Dans la pensée savante des juristes, étudiée par Ernest Kantorowicz, la chaîne charnelle des monarques incarnait le « corps mystique » du roi qui « ne meurt jamais ». Le « corps naturel » de chaque successeur prenait sans discontinuité la place du corps de son prédécesseur. C'était comme si le gisant se relevait, la scène était très expressive.

En tout état de cause, le roi arrivait de grand matin à la cathédrale où l'attendait l'archevêque qui lui désignait son fauteuil au milieu du sanctuaire, devant l'autel. Peu après, entre prime et tierce, devait arriver la procession des moines de Saint-Remi avec les croix et les cierges encadrant l'abbé Jean Canart portant avec révérence, sous un dais, la sainte Ampoule. Évêques et chanoines allaient à leur rencontre, à la porte principale ; l'archevêque, après avoir juré à l'abbé de la lui rendre, déposait la précieuse relique sur l'autel. L'ordo liturgique ne précise pas que des laïcs devaient être désignés pour escorter le cortège et assurer sa défense. Quatre barons étaient délégués par le roi ; on les appelait « otages de la sainte Ampoule ». Auraient-ils dû à l'origine rester à l'abbaye jusqu'au retour de la précieuse relique ? C'est peu probable, le mot désigne aussi un garant ; effectivement ils devaient prêter serment de veiller à sa sécurité. *Le journal du siège d'Orléans et du voyage à Reims* nous renseigne sur leur identité : Jean de Brosse, sire de Sainte-Sève et Gilles de Laval, baron de Rais, maréchaux de France, Louis de Culant, amiral de France, et Jean Malet de Graville grand maître des arbalétriers. Selon la tradition ils étaient assistés des habitants du Chesne-Populeux, vassaux de l'abbaye, et de sergents en armes.

Renaud de Chartres, qui était jusqu'alors en chape, alla revêtir chasuble et pallium puis revint devant l'autel, entouré

des autres évêques, pour demander au roi, debout, de respecter les privilèges canoniques de l'Église, de conserver la paix, d'empêcher rapines et iniquités, de faire observer justice et miséricorde et de mettre hors de son royaume les hérétiques, comme l'avait demandé le IV^e concile de Latran. La promesse faite sur les saints évangiles, le chœur entonna le *Te Deum*.

Le roi abandonna alors une partie de ses vêtements, « rite de séparation qui constitue la phase initiale du rite de passage qui le transforme de roi par hérédité en roi par consécration religieuse » (Jacques Le Goff). Il ne gardait qu'une tunique et une chemise dans laquelle étaient pratiquées des ouvertures pour les onctions. Mais auparavant il devait recevoir les insignes de la chevalerie. Le grand chambellan Georges de la Trémoille lui passa les chausses fleurdelisées, puis le duc d'Alençon, faisant fonction de premier pair, attacha à ses pieds les éperons d'or, avant de les retirer aussitôt. L'archevêque prit alors sur l'autel l'épée avec son fourreau et son baudrier, qu'il attacha à la taille de Charles ; puis il tira l'épée seule, la reposa sur l'autel, avant de la lui rendre en l'incitant à n'en faire usage que pour protéger et défendre l'Église, le royaume et les faibles, en faisant régner la justice. Pour bien marquer son engagement d'utiliser les armes selon le commandement du roi du ciel, le roi de France, les genoux fléchis, fit hommage de son épée à Dieu en la posant sur l'autel. Renaud de Chartres la lui rendit une dernière fois, puis Charles mit fin à ces échanges en la passant au connétable Charles d'Albret, qui devait la tenir pointe levée pendant toute la cérémonie et le festin qui suivait au palais, comme signe du pouvoir venu d'en haut.

Le roi étant toujours à genoux, l'archevêque lut une longue oraison ayant trait à un autre volet de la fonction royale. Chef de guerre pour le triomphe de la paix et de la justice, il devait être aussi le garant de la prospérité et de la fécondité : « *Donne-lui de la rosée du ciel et de la graisse et fertilité de la terre, grande abondance de grains, de vins et d'huiles et de toutes sortes de fruits pendant de longues années, afin que sous son règne santé de corps soit en son pays...* ». On trouve un écho de cette

croissance ancestrale en un roi thaumaturge, qui guérit et fait pousser les moissons, non seulement dans le toucher des écouelles évidemment pratiqué par Charles VII, mais encore dans les récits merveilleux qui ont suivi son sacre : « *Quand le roi fut sacré à Reims, lors se trouva forte gent autour de Reims, dehors parmi les vignes et gâtèrent toutes les vignes avec leurs chevaux et autrement. Et quand le roi partit de Reims, et tira outre, peu après se relevèrent toutes les vignes, et fleurirent toutes d'une autre pousse et portèrent plus de raisins qu'avant, et dut-on de les laisser jusqu'au jour de la Saint-Martin* ».

L'archevêque prépara alors l'onction en mélangeant, sur une patène et avec une aiguille d'or, du saint chrême frais consacré le Jeudi saint précédent, avec quelques parcelles du baume desséché contenu dans la précieuse Ampoule. Comme il est écrit dans l'*ordo*, le roi resplendit devant tous les autres rois du monde de ce glorieux privilège d'être le seul à être oint d'une huile envoyée du ciel. Il se mit à genoux devant l'archevêque, assis, qui lui fit avec le pouce une septuple onction : sur la tête, sur la poitrine, entre les épaules, sur chacune des épaules, aux jointures des bras. Il y avait dans cette multiplication de l'onction, outre une référence aux sept dons du Saint-Esprit, la volonté très nette d'investir tous les sièges vitaux de la force d'en-haut ; jadis, la corne d'huile était renversée sur la tête de David et coulait sur ses épaules, son dos, sa poitrine et ses bras, c'était la même prise de possession de tout l'homme par l'Esprit de Dieu. Le roi devenait un intermédiaire entre Dieu et son peuple. Pendant ce temps, une antienne chantée par le chœur rappelait le sacre de Salomon.

Les lacets de la chemise du roi ayant été refermés, le grand chambellan Georges de la Trémoille mit à Charles les habits fleurdelisés qui avaient été déposés sur l'autel ; le grand manteau devait être agrafé sur l'épaule afin de libérer le bras droit, tandis que le bras gauche le drapait et le relevait à la manière d'une chasuble. La superposition de trois vêtements symbolisant les trois ordres majeurs (tunique du sous-diacre, dalmatique du diacre et chasuble du prêtre) était un caractère épiscopal. L'évêque, grand prêtre du diocèse récapitulant en sa personne les ordres sacrés, portait ces trois ornements pour

les offices pontificaux. Quant à la couleur hyacinthe – un bleu tirant sur le violet – elle renvoyait au manteau du grand prêtre d'Israël que décrit la Bible. Ces ornements traduisaient le caractère quasi sacerdotal de la royauté sacrée, que soulignait encore l'onction des mains, administrée après l'habillement. Comme les évêques le roi enfilait alors des gants puis recevait un anneau.

Renaud de Chartres procéda ensuite à la remise du sceptre et de la verge. Le sceptre n'était pas celui de ses père et grand-père, surmonté d'une statuette de Charlemagne, alors bloqué à Saint-Denis (aujourd'hui conservé au Louvre). Sans doute était-il aussi long (1,84 m), comme une crosse d'évêque, et surmonté d'une fleur de lys. Marque de la puissance royale, il rappelait l'antique bâton du messager, de celui qui parle au nom d'une autorité lointaine, divine. Le roi le prenait de la main droite et de la gauche tenait une verge d'une coudée (50 cm). Elle devait être surmontée d'une main d'ivoire, dressée comme une main divine bénissant. Celle de ce sacre un peu improvisé était-elle conforme au modèle connu du *xiv^e* siècle ? On ne le sait pas. On ne l'appelait pas encore main de justice, nom apparu dans la dernière moitié du *xv^e*. C'est une particularité française que cet attachement à deux sceptres, que les autres rois d'Occident ont abandonnés en prenant, à la suite de l'empereur germanique, un sceptre court et un globe crucifère. Le port des deux sceptres remonte à l'époque carolingienne et résulte de la lecture de la Bible. « Près de moi ton bâton, ta houlette sont là qui me consolent » (Ps. 22). Les formules du sacre renvoient souvent à David, dont l'étymologie est « vaillante main » ou « main forte » selon Isidore de Séville. Le sceptre à main est le sceptre du nouveau David, le roi sacré ; il renvoie aussi par son nom à la verge de fer d'Isaïe ou de l'Apocalypse, désignant un instrument de punition sévère. Ainsi peut-on comprendre l'usage d'une verge de rigueur qui châtie et d'un bâton consolant qui soutient.

Renaud de Chartres, en sa double qualité d'archevêque de Reims et de chancelier de France, procéda alors à l'appel des pairs en commençant par les laïcs, ducs de Bourgogne, de

Normandie, d'Aquitaine, comtes de Flandre, de Toulouse et de Champagne. C'était le reflet d'un ordre féodal remontant à l'époque de Louis VII, qui vit le roi s'entourer de douze pairs, ses grands vassaux, par référence aux pairs de Charlemagne popularisés par les chansons de geste. En 1429 aucun n'était là. Par héritage Toulouse et Champagne avaient rejoint le domaine royal, les titres étaient éteints. Le duc de Bourgogne était comte de Flandre, le roi d'Angleterre avait repris la Normandie et gardé l'Aquitaine ; tous deux étaient des ennemis du roi. En conséquence, pour respecter les rites ancestraux il a fallu trouver des remplaçants. Charles a voulu honorer ceux qui le servaient et combattaient à ses côtés : Jean, duc d'Alençon, Charles, comte de Clermont, Louis de Bourbon, comte de Vendôme, Guillaume, sire de la Trémoille, Guy de Montfort, sire de Laval, Jacques de Dinan, sire de Beaumanoir. Pour les six pairs ecclésiastiques la situation était un peu différente. L'archevêque-duc de Reims et l'évêque-comte de Châlons, qui avait suivi l'épopée, étaient là. Parmi les fidèles, il manquait l'évêque-duc de Laon Guillaume de Champeaux, alors en mission pour le roi en Languedoc. L'évêque-duc de Langres était bourguignon et les évêques-comtes de Noyon et de Beauvais amis des Anglais. Ils furent remplacés par Jean de Saint-Michel évêque d'Orléans, qui avait lui aussi suivi, et l'évêque de Sées, Robert de Rouvres, dont le siège était en territoire ennemi, ainsi que par deux autres prélats demeurés inconnus.

L'archevêque et premier pair prit la couronne sur l'autel et la maintint au-dessus de la tête de Charles, tandis que les onze autres pairs, les bras tendus comme des arcs-boutants, y portèrent la main droite, dans un geste significatif de soutien. Puis ils s'écartèrent car c'est le prélat seul qui pouvait remettre cet insigne d'une légitimité venue d'en-haut.

Le dernier rite était l'intronisation, l'installation solennelle sur un trône surélevé dominant le jubé. Celui-ci venait d'être achevé une dizaine d'années auparavant ; haut de 9 mètres et profond de 4 il offrait une majestueuse tribune ornée dans le style gothique flamboyant. Le roi était « sur sa montagne sainte », entre ciel et terre, comme il convenait à un être sacré.

« *Que le médiateur de Dieu et des hommes vous établisse médiateur du clergé et du peuple* » lui disait l'archevêque avant de le faire s'asseoir et lui donner le baiser de paix. *Vivat rex in aeternum !* Les autres pairs vinrent à leur tour lui rendre hommage. Alors seulement furent ouvertes les portes de la cathédrale. Il faut imaginer le peuple s'engouffrant dans la nef en criant d'allégresse tandis que les cloches sonnaient à la volée. Le sacre proprement dit, comme il sied à un mystère, avait été célébré dans le chœur clos. Cette cérémonie longue et complexe, riche de symboles et de références, était réservée à une assistance privilégiée.

Où était Jeanne ? C'est une question bien difficile. En principe une femme ne pénétrait pas dans le chœur d'une cathédrale. Il y avait certes des exceptions pour le sacre des reines. L'ordo de Charles V montre Jeanne de Bourbon devant l'autel entourée de dames d'honneur. Mais Jeanne n'avait pas ce statut. Les textes sont rares. Deux phrases du procès peuvent être évoquées : « *Dit que son estandard fut en l'église de Rains, et luy semble que son estandard fut assés près de l'autel* ». « *Interrogée pour quoy il fut plus porté en l'église de Rains, au sacre, que ceulx des autres cappitaines, respond : il avoit esté à la paine, c'estoit bien raison qu'il fut à l'honneur* ». Si l'on s'en tient à la lettre, rien n'indique qu'elle le portait elle-même. Il est très peu vraisemblable qu'elle ait eu accès au sanctuaire, situé à la croisée, où officiaient les évêques entourés des pairs. Les peintres romantiques montrant une « Jeanne au sacre » à côté de l'autel, et de surcroît en armure, ont affabulé. Il n'était pas question de porter un équipement de guerre à l'office. Et il est peu vraisemblable qu'il lui fut permis de s'y présenter en habit d'homme. Était-elle dans le chœur canonial, qui occupe les dernières travées de la nef, donc à l'intérieur de la clôture ? Ce n'est qu'une hypothèse. Lors de sacres ultérieurs des tribunes étaient montées dans les bras du transept pour les invités de marque et en particulier les dames. Mais il est assez peu probable que dans la précipitation des 16-17 juillet 1429 on ait eu le temps de procéder à ces aménagements. Bref, il convient d'être prudent. On ne peut rien déduire du célèbre passage du *Journal* : « *Quand la Pucelle vit que le roy*

estoit sacré et couronné, elle se agenoulla, présens tous les seigneurs, devant luy, et en l'embrassant par les jambes, luy dist en plourant à chaudes larmes : Gentil Roy or est exécuté le plaisir de Dieu, qui vouloit que levassé le siège d'Orléans, et que vous amenassé en ceste cité de Reims recevoir vostre saint sacre, en monstrant que vous estes vray roy, et celui auquel le royaume de France doit appartenir ». La scène n'est pas localisée. Si elle a eu lieu avant l'intronisation, c'est que Jeanne se trouvait dans le chœur quand le cortège descendit les trois travées séparant l'autel du jubé. Mais il est inconvenant d'arrêter une procession liturgique... Si elle a eu lieu après l'intronisation qui marquait véritablement la fin du sacre – et c'est plus vraisemblable – cela renvoie à la sortie de la cathédrale. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'elle a assisté au sacre, ce qui était la moindre des choses, et qu'elle a ensuite suivi la messe chantée par l'archevêque de Reims. Ce fut simplement la messe du jour, neuvième dimanche après la Pentecôte. Il n'y avait pas de messe propre au sacre. Le roi y communia sous les deux espèces du pain et du vin, ce qui peut apparaître renforcer un statut quasi-sacerdotal. Toutefois ce n'est qu'à partir du XII^e siècle que les laïcs ont été limités à la réception de l'hostie et écartés du calice ; la liturgie du sacre avait fixé un usage ancestral.

Ce qui est certain c'est que Jeanne n'a pas participé au festin dans la grande salle du palais du Tau. On s'en ferait une fausse idée en imaginant une ripaille. C'était encore une partie intégrante du sacre, et un contrepoint de l'Eucharistie où le roi tenait la place du Christ entre les douze pairs. Le caractère paraliturgique était souligné par le costume des participants : le roi avait gardé ses ornements, couronne en tête ; sceptre et verge étaient posés sur la table et le connétable tenait l'épée dressée devant lui ; les pairs ecclésiastiques étaient en mitre et en chape, ce qui n'est pas habituel pour passer à table. La présence des pairs, ces arcs-boutants de la couronne, nous renvoie à l'image des chevaliers de la table ronde (sauf qu'en l'occurrence la table était en U...). Les grands vassaux partageaient le pain et le vin avec le suzerain.

Les femmes n'avaient rien à y faire, pas même la reine quand reine il y avait. Évidemment après ce repas mystique, il y avait pour tous une table bien garnie, aux frais de l'archevêque... qui se retournait ensuite vers les habitants de son ban assujettis à la « taille du sacre ». Au XIV^e siècle il y eut des baraques aménagées à cet effet dans la cour du palais ; là encore l'organisation très rapide de la cérémonie n'a pas dû permettre une telle installation. Peut-être avait-on disposé quelques tentes et alimenté en vin la statue de cerf en bronze qui se trouvait là. Il ne pouvait avoir de liesse sans tonneau en perce.

Charles VII et Jeanne d'Arc restèrent à Reims jusqu'au jeudi matin. Ce qu'ils firent nous échappe. Sans doute un pèlerinage à Saint-Remi, qui s'imposait pour une fille de Domrémy. L'armée prit la route de Laon le 21 juillet, en faisant halte au prieuré Saint-Marcoul de Corbeny où le roi toucha les écrouelles.

La suite est connue, l'échec devant Paris en septembre, l'attentisme du roi, la démobilisation de l'armée en hiver, la capture à Compiègne le 23 mai 1430. Le sacre de Reims a été le sommet d'une épopée commencée à Orléans. Il apparaît comme le mandat essentiel de la Pucelle, un mandat providentiel.

Patrick DEMOUY
Professeur d'histoire médiévale
à l'Université de Reims Champagne Ardenne

Principales sources :

- Thomas Basin, *Histoire de Charles VII*, éd. Charles Samaran et Henry de Surirey, Paris, Les Belles Lettres, 1933-45, 2 vol.
Chronique de Perceval de Cagny, publiées pour la première fois par la Société de l'histoire de France, éd. Henri Moranvillé, Paris, Laurens, 1902.
Journal du siège d'Orléans, 1428-29, éd. Paul Charpentier et Charles Cuissard, Orléans, Herluison, 1896.

Richard A. Jackson, *Ordines Coronationis Franciae, Texts and Ordines for the coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania, 1995.

Procès de condamnation de Jeanne d'Arc, édité par la Société de l'histoire de France, éd. Pierre Tisset et Yvonne Lanhers, Paris, Klincksieck, 1960-71, 3 vol.

Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc, édité par la Société de l'histoire de France, éd. Pierre Duparc, Paris, Klincksieck, 1977-88, 5 vol.

Registre de délibération du Conseil de ville de Reims (1422-29), éd. Sylvette Guilbert, *Travaux de l'Académie Nationale de Reims*, t. 169, Reims, 1991.

Orientation bibliographique :

Colette Beaune, *Jeanne d'Arc*, Paris, Perrin, 2004.

Patrick Demouy (dir.), *Reims. La cathédrale*, coll. Le Ciel et la Pierre, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 2001.

Chanoine E. Gauroy, *Jeanne d'Arc à Châlons. Châlons en 1429*, Châlons, 1948.

La Grâce d'une Cathédrale. Reims, dir. Mgr Thierry Jordan, dir. scientifique Patrick Demouy, Strasbourg, La Nuée Bleue, 2010.

Henri Jadart, *Jeanne d'Arc à Reims. Ses relations avec les Rémois. Ses Lettres aux Rémois*, Reims, Michaud, 1887.

Jeanne d'Arc. Histoire et dictionnaire, dir. Philippe Contamine, Olivier Bouzy et Xavier Hélary, Paris, Laffont, 2012.

Père C.-R. Pernin, *Jeanne d'Arc à Troyes*, Paris, Annales Salésiennes, 1994.

Georges Peyronnet, « Quelle place a tenu le sacre royal de Reims (1429) dans la mission de Jeanne d'Arc ? », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 101, 2006, p. 575-590.

MESSIANISME "ANTI-CHRÉTIEN" DANS LE CORPUS DU SEFER HA-MESHIV ET CHEZ SOLOMON MOLKHO

Les rapports que la tradition mystique juive entretiennent avec la théologie chrétienne – ou plutôt avec une certaine représentation de la théologie chrétienne et du christianisme – constituent un des sujets les plus complexes (et assurément l'un des moins étudiés) de son histoire. Si le christianisme (désigné comme *Edom*) est souvent la cible de polémiques et de prophéties calamiteuses – dans le *Zohar* ou ailleurs – les argumentations relevant d'une connaissance plus approfondie des fondements de la théologie chrétienne sont plutôt rares¹. Pour les XII^e et XIII^e siècles, la connaissance du christianisme avait comme source la littérature juive de controverse (les polémistes ayant, par ailleurs, le plus souvent, des contacts avec des sources chrétiennes et/ou des théo-

1. Figures cabalistiques importantes, comme Azriel de Gérone, Moïse Nachmanide ou Solomon ibn Adret, impliquées dans des diverses formes de polémique, témoignent d'une connaissance – parfois assez nuancée – des dogmes chrétiens. Voir : Azriel de Gérone, « La Voie de la Foi et La Voie de la Mécréance » (*Derekh 'Emounah ve-Derekh ha-Kefirah*), publié par Gershom Scholem dans *Studies in the Memory of A. Gulak and S. Klein*, Jérusalem 1942, pp. 207-213 ; Solomon ibn Adret, *Peroushe ha-Haggadot*, A. L. Feldman (éd.), Jérusalem, Mossad Rav Kook, 1991 ; Moïse Nachmanide, *La Dispute de Barcelone*, tr. Eric Smilévitch et Luc Ferrier, Lagrasse, Verdier, 1994. Cf. Robert Chazan, *Daggers of Faith*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 137-159.

logiens chrétiens), les missionnaires chrétiens² ou la population environnante³.

Avec les XIV^e et XV^e siècles, la scolastique pénètre chez les philosophes juifs⁴ et parfois parmi les cabalistes⁵. Mais indépendamment de la profondeur ou de l'étendue des connaissances que les cabalistes peuvent avoir de la religion dominante, on retrouve, tout au long de l'histoire de la mystique juive, un certain nombre d'éléments constitutifs qui rapprochent sensiblement la théologie chrétienne et la théosophie cabalistique. Dans le cas des thèmes les plus sensibles, comme la Trinité ou le messianisme, la différence entre les influences subies (conscientes ou pas), le souci de se différencier et la polémique implicite est parfois difficile à établir.

Les études dédiées à la polémique cabalistique antichrétienne (tout particulièrement dans le livre du *Zohar*)⁶ ont mis l'accent sur la structure trinitaire des trois premières sefirot, dont les cabalistes semblent avoir pleinement appréhendé les

2. R. Chazan, *op. cit.*, pp. 38-85 (en particulier les pp. 46-47).

3. Voir : Daniel J. Lasker, « Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Century » *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Elliot R. Wolfson, Lawrence H. Schiffman, David Engel (éds.), Brill, 2012, pp. 108-109.

4. Voir : Mauro Zonta, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*, Springer, Dordrecht, 2006 ; Tamar M. Rudavsky, « Christian Scholasticism and Jewish Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries » dans D. H. Frank et O. Leaman (éds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, pp. 345-370 ; Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, The Collected Works of Shlomo Pines, vol. V, W. Z. Harvey et M. Idel (éds.), Jérusalem, Magnes Press, 1997, pp. 489-589.

5. Le cas le plus évident est celui de Joseph Taitazak (voir ci-dessous). Voir : Josef B. Sermoneta, « Philosophie scolastique dans le *Porat Yosef* de Rabbi Yosef Taitazak » (hébreu), *Sefunot* 11 (1971-1978), pp. 135-185 ; cf. : Gershom Scholem, « Le Maggid de R. Joseph Taitazak et les révélations qui lui sont attribuées » (hébreu), *Sefunot*, vol. 11, 1971-1978, pp. 69-112.

6. Yehuda Liebes, « Christian Influences in the *Zohar* » dans *Studies in the Zohar*, State University of New York Press, pp. 139-163 ; éga-

dangers⁷. L'idée du Messie comme figure intra-divine, ainsi que le caractère rédempteur de la deuxième sefira, *Binah* (le Discernement), ont été pleinement exploités par la Cabale chrétienne, mais aussi par le « faux Messie » Sabbataï Sevi⁸.

Dans cette courte note introductive, nous nous proposons de formuler quelques considérations très générales – qui seront développées ultérieurement dans une étude plus approfondie – sur les réactions antichrétiennes (implicites ou explicites) apparaissant dans les écrits cabalistiques de facture magico-messianique, à la veille de l'Expulsion (la littérature du *Sefer ha-Meshiv* et *Kaf ha-Ketoret*, dans les manuscrits de Cabale espagnole du XV^e siècle) et après l'Expulsion (celle des héritiers de cette tradition, tels que Joseph Taitazak et, plus particulièrement encore, Solomon Molkho).

lement dans Wilhelm Bacher, « Judaeo-Christian Polemics in the *Zohar* », *Jewish Quarterly Review*, no. 3, 1891, pp. 781-784 ; plus récemment : Alon Goshen-Gottstein, « The Triune and the Decaune God : Christianity and Kabbalah as Objects of Polemics with Special Reference to Meir ben Simeon of Narbonne's Milhemet Mitzva » dans *Religious Polemics in Context : Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religion*, T. L. Hettema et A. van der Kooij (éds.), Van Gorcum, 2004, pp. 165-197.

7. La question resurgit d'ailleurs dans certaines polémiques cabalistiques internes, comme celle (autour de 1280) qui a surgi entre la Cabale prophétique d'Abraham Aboulafia et la cabale séfirotique. Voir : Moshe Idel, « Rashba et Abraham Aboulafia : l'histoire d'une polémique kabbalistique oubliée » (hébreu), dans *Atarah le-Chayyim. Recherches sur la littérature talmudique en l'honneur du Professeur Hayyim Zalman Dimitrovsky*, Daniel Boyarin (éd.), Jérusalem, 2000, pp. 235-251. L'interprétation trinitaire et christologique que la Cabale chrétienne tirera de la mystique juive n'est pas une innovation de la Renaissance. Un converti cabaliste de la première moitié du quatorzième siècle, Abner de Burgos (alias Alfonso de Valladolid), identifie la Trinité avec les trois sefirot supérieures, *Hokhmah*, *Binah* et *Da'at* et les interprète en clef christologique. Voir : Ytsaq Baer, « La doctrine cabalistique dans les enseignements christologiques de Abner de Burgos » (hébreu), *Tarbits*, No. 27, 1958, pp. 280-284.

8. Voir : Moshe Idel, « Saturn and Sabberai Tzevi : a New Approach to Sabbateanism », *Jewish Studies* 37/ 1997, pp. 147-160 ; Id., *Messianic Mystics*, New Haven, Yale University Press 1998, p. 187 sqq.

Plusieurs tendances caractérisent la Cabale espagnole à la veille de l'expulsion :

I. Un fort mélange de magie et de messianisme, dont témoignent la littérature du *Sefer ha-Meshiv* (« Livre du Répondant »)⁹, mais aussi un certain nombre d'écrits et recueils qui sont, pour la plupart, inédits. Ces tendances magiques populaires, inaccessibles (avec quelques exceptions non-négligeables) à l'influence de la philosophie, mais – de manière apparemment contradictoire – plus perméables aux influences chrétiennes pourraient correspondre à ce que Moshe Idel appelle le caractère « particulariste » de la Cabale espagnole¹⁰.

La présence des éléments de magie et de Cabale pratique (usages des noms dans des buts théurgiques et magiques, invocations, amulettes, démonologie) est particulièrement frappante dans plusieurs documents espagnols du xv^e siècle. Un témoin tout à fait exceptionnel est le manuscrit autographe 855 de la Bibliothèque nationale de France, dont l'auteur, le cabaliste David ben Aaron Hayyoun, interrompt l'écriture en 1492, lors de l'Expulsion, pour prendre le chemin de l'exil (probablement vers l'Afrique du Nord), en emportant avec lui son précieux travail. Il s'agit d'un document représentatif des tendances magico-théurgiques de la Cabale espagnole (au moment de l'Expulsion !), qui permet d'entrevoir le processus même de l'écriture et que nous analyserons ultérieurement plus en détail.

9. Une bonne partie de ce corpus se retrouve dans le manuscrit Margaliouth 766 de British Museum. Voir : Gershom Scholem, « Sur l'histoire de Rabbi Josef della Reina » (hébreu), dans *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann, S. Stein et R. Loewe* (éds.), The University of Alabama Press, 1979, p. 103. Scholem attribue ici le corpus à Josef Taitazak.

10. Par rapport à une Cabale italienne beaucoup plus ouverte à la philosophie et qui a pu, du fait de son ouverture, donner naissance à la Cabale chrétienne. Voir : Moshe Idel, « Kabbalah and Hermeticism », dans *Esotérisme, Gnosés & Imaginaire Symbolique. Mélanges Offerts à Antoine Faivre*, Peeters Publishers, 2001, pp. 84-85 ; *Kabbalah in Italy* (1280-1510), Yale University Press, 2011, pp. 29, 45.

L'intensification des attentes messianiques et leurs avatars postexiliques constituent un sujet intensément débattu parmi les spécialistes de mystique juive, après (souvent dans la lumière de ou contre) la vision dialectique de l'histoire juive proposée par Scholem, dans laquelle l'expulsion de la péninsule ibérique joue un rôle axial. Ces attentes messianiques, avec la symbolique et les argumentations mystiques et théologiques qui les accompagnent, témoignent, plus qu'auparavant, d'une forte influence chrétienne. Comme Isaïe Tishby l'a noté dans les études qu'il a consacrées à cette question, les motifs chrétiens transparaissent même dans les écrits les plus polémiques ou de propagande messianique¹¹.

II. La deuxième caractéristique de la littérature cabalistique espagnole ou d'inspiration espagnole de cette période serait donc une connaissance plus approfondie de la théologie et du symbolisme chrétiens. La littérature du *Sefer ha-Meshiv* est remplie de références chrétiennes¹², tandis que certains thèmes et certaines idées de la littérature juive de controverse pénètrent les écrits mystico-messianiques, qui revêtent parfois une forme ouvertement polémique. Un exemple remarquable est le texte attribué au cabaliste du xv^e siècle – très lié à ce courant magico-messianique – Josef della Reina (1418-1472). Conservé dans le Ms de Genève Comites Latentes 145¹³, ce texte – qui mérite une analyse détaillée et attentive aux sources – reprend les thèmes répandus dans la littérature polémique, tout en y ajoutant des réflexions originales sur l'histoire du christianisme et sur le culte marial.

Mais c'est bien à Solomon Molkho (1500-1532), la figure messianique la plus représentative et la plus controversée parmi celles qui sont liées à cette tradition, que nous dédie-

11. Isaïe Tishby, *Messianisme à la veille de l'expulsion d'Espagne et du Portugal* (hébreu), Jérusalem, Zalman Shazar, 1985.

12. Voir l'étude de Moshe Idel, « L'attitude envers le christianisme dans le *Sefer ha-Meshiv* » (hébreu), *Zion*, No. 46, 1981, pp. 77-91.

13. Pp. 177-180 (Ms paginé).

rons l'essentiel de cette analyse. En tant que marrane reconverti, il incarne ce messianisme entre deux mondes, qui se définit à la fois sous l'influence de et par réaction au messianisme chrétien. Les éléments chrétiens ou néo-gnostiques¹⁴, ainsi que leurs influences ultérieures sur les écrits de Nathan de Gaza et la théologie sabbataïenne¹⁵, ont déjà été identifiés et/ou analysé dans plusieurs études. Ce que nous proposons ici est une analyse de cette littérature comme réaction au messianisme chrétien et comme polémique antichrétienne implicite, au-delà des allusions et controverses directes. Elle se structure autour de plusieurs axes :

1. La réaction, dans le corpus du *Sefer ha-Meshiv*¹⁶ et chez Molkho, à l'idée du Messie comme entité intra-divine : la figure du Messie n'est plus localisée au niveau de la sefirah *Binah*, mais elle naît de l'union des deux sefirot inférieures, *Yesod* (le Fondement) et *Malkhout* (ou *Shekhinah*, le Royaume). Le Messie n'est donc plus une figure divine, mais il dispose de forces théurgiques et magiques qui lui permettent de ré(unifier) les deux dernières, en entraînant ainsi la réparation (*tiqqoun*) des mondes et la rédemption.
2. La tendance à développer une conception messianique gnoséologique et active, contre une conception chrétienne perçue comme fidéiste et passive.
3. Molkho ébauche une figure nouvelle du Messie, qui n'est ni « Fils de David », ni « Fils de Joseph », mais « Fils de Benjamin », interprétation probablement tirée de Deutéronome 33 : 12 et non sans lien avec une certaine tradition

14. Rivka Shatz Uffenheimer, « L'influence de la littérature gnostique sur le *Sefer ha-Mefo'ar* de Salomon Molkho » (hébreu), dans Joseph Dan (éd.), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Vol. 6, 1969, pp. 252-258.

15. Gershom Scholem : *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, Princeton University Press 1973, p. 309.

16. Voir : Moshe Idel, « The Kabbalah in Byzantium » dans *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, R. Bonfil, O. Irshai, G. G. Stoumsa, R. Talgam (éds.), Brill, 2012, 697-698.

rabbinique¹⁷. Il s'agit donc de la tribu du roi Saul – mais aussi de l'apôtre Paul (Romains 11 : 1 ; Philippiens 3 : 5) – une tribu à la fois humble, marginale dans l'histoire d'Israël, et centrale d'un point de vue eschatologique. Il s'agit de ce qu'Israël a de plus particulier et qui peut permettre un renouvellement absolu de la foi¹⁸.

III. Un dualisme métaphysique exacerbé correspondant à un messianisme eschatologique, la forme la plus répandue et populaire de messianisme, selon Moshe Idel¹⁹. La confrontation (métaphysique, mais aussi, parfois, politique et militaire) entre Israël et les nations²⁰ doit aboutir à une forme d'apocatastase équivalant à un retour du christianisme et des nations à la foi d'Israël²¹. Cette foi n'est cependant pas la religion actuelle d'Israël, mais une forme restaurée, parfaite, qui ne remonte pas à la révélation du Mont Sinai, mais à une Tora n'ayant jamais pu être révélée à l'homme à cause du

17. *Sefer ha-Mefo'ar*, Salonique, 1552, f. 13a.

18. Loc. cit. : « Et Benjamin, le plus jeune de nos frères, régnera sur Israël [...] Je prédis que le temps viendra quand quelqu'un comme moi régnera sur vous. Je serai roi parce que je n'ai pas péché ; de même, le roi Saul a été le premier roi sur tout Israël et il était de la semence de Benjamin. [...] Dès leur vivant, il y en avait déjà qui s'opposaient à David et Salomon et les accusaient au sujet de leur règne, ou bien ils accusaient Salomon au sujet, bien connu, de ses chars et de sa cavalerie (2 Chroniques 1 : 14). Tout cela continuera jusqu'à l'arrivée de *Shiloh* (Genèse 49 : 10), quand tous les peuples et tout Israël se rassembleront autour de lui, seront comme un, et l'accepteront tous comme roi. »

19. Moshe Idel, « Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism », *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 101, No. 1, hiver 2011, pp. 27-70.

20. Une des idées centrales du *Sefer ha-Meshiv* est le devoir religieux d'Israël de lutter avec les forces du mal, incarnées par les nations. Voir : Moshe Idel, « Ecrits négligés par l'auteur du Livre kaf ha-Ketoret » (hébreu), *Pe'amim*, n° 53, automne 1993 (en part. les pp. 82 sqq.)

21. Voir : *Hayat Qanah*, Jérusalem, 1988, p. 14.

péché originel²². L'union des temps messianiques « enlève » les péchés d'une humanité réunie sous le règne d'Israël et permet la révélation de la vraie Tora²³.

Cristina CIUCU,
INALCO, Paris

LES VOIES DES HOMMES SINCÈRES PARMI LES SOUFIS

Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (937-1021)

Introduction

Sous le titre *Manâhij al-ʿarifîn* (*Les voies des Gnostiques*), deux éditions de ce petit traité d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325/937-412/1021) ont déjà été publiées. Elles ne présentent entre elles que des variantes mineures. La première a été réalisée par Ethan Kohlberg en 1979¹, la seconde, en 1981, par Suleiman Ates² qui ne connaissait pas la précédente. Avant eux, Nadia Zeidan avait donné une description de ce texte et de son contenu et signalé les corrections à apporter aux références citées par Brocklemann et Sezgin³. D'autre part, il a été récemment traduit en italien par D. Giordani sous le titre *La Scala di luce*⁴.

La traduction proposée ici repose sur une nouvelle édition en cours de publication⁵ que nous avons réalisée à partir d'un

22. L'obsession du péché originel chez Molkho est, sans doute, un des aspects les plus chrétiens, mais aussi les moins influents de sa pensée.
23. *Sefer ha-Mefo'ar*, Ms Munich Oct. 165, f. 15r (8a dans l'édition de Salonika) : « Avant que l'homme ne commette le péché [originel], il est venu à la pensée divine de lui donner la Torah entière et parfaite (*shlemah ou-temimah*) sans chapitres ni mots, sans voyelles ou accents, la Tora qui permet de comprendre, de pénétrer et de maîtriser les mondes supérieurs et inférieurs, la résurrection des morts, la création et la destruction des mondes. Mais parce que l'homme a péché, le Saint, béni soit-Il, a dit : L'homme n'est pas digne de recevoir la Tora, telle qu'elle est écrite devant moi, car, grâce à elle, il aurait le pouvoir de faire des signes et des miracles et, puisqu'il est doté d'un penchant au mal, il pourrait l'utiliser pour commettre des choses terribles, inacceptables à mes yeux. Aussi vaut-il mieux qu'on lui cache et qu'on lui occulte les mystères de la Tora ».

1. Publié in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jérusalem, vol. 1, 1979, p. 19-39, et bibliographie, vol. 2, 1980, p. 384-5.

2. Cf. S. Ates, *Sülemî'nin Risaleleri*, Ankara, 1981, p. 3-20, réédité dans *Tis'a kutub fi ahwâl al-tasawwuf wa-l-zuhd*, al-Nâshir, 1993, p. 141-64.

3. Cf. N. Zeidan, *Six opuscules mystiques inédits*, EPHÉSS, Paris, 1974, dactylo. p. XXVI-XXXI.

4. Cf. D. Giordani, *La Scala di luce*, Turin, 2006.

5. Qui doit paraître dans le Vol. 4 des œuvres de Sulamî édité sous la direction de N. Pourjavady et M. Soori, Téhéran.

autre manuscrit qui contient des ajouts importants et permet d'apporter des corrections significatives⁶. Les éditions antérieures sont en fait basées sur un texte qui est un abrégé de celui-ci.

Nous avons déjà proposé une analyse de ce texte, nous y renvoyons pour plus de détails⁷. Quelques observations supplémentaires, sur le titre tout d'abord. Le soufisme, dans sa période initiale, soit autour du 9^e siècle, est composé d'écoles de spiritualité probablement assez fortement inscrites dans un contexte local plus ou moins vaste, à l'échelle d'une province ou d'un région. Trois zones principales émergent : le Khurâsân avec sa capitale Nîshâbûr, l'Irak avec la capitale califale Bagdad et la grande Syrie avec Damas. Chacune a des traits et des appellations spécifiques qui renvoient à des méthodes spirituelles particulières, souvent liées à un maître spirituel ou une série de maîtres qui ont entre eux des liens de maître à disciple. En Irak, il y a les soufis, au Khurâsân plusieurs appellations existent dont les *Sâdiqîn* (les sincères). En schématisant, on peut dire que l'un des desseins de l'œuvre de Sulamî est de fusionner cette diversité sous une dénomination commune celle de « soufis ». Toutefois les traits originels – et

6. Ce manuscrit, copié en 474/1081, appartient à la bibliothèque de l'Université islamique Muhammad b. Sa'ûd de Riyad en Arabie Saoudite. Il porte la cote 2118 et est souvent désigné sous l'appellation *al-Sulamîyyât*. Les divers traités qu'il réunit sont, pour l'essentiel, édités ou en voie de l'être, cf. *Collected Works on Early Sufism*, sous la direction de N. Pourjavady et M. Soori, Téhéran, 2009. Voir également G. Böwering et B. Orfali, *Sufi Treatises of Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî*, Recherches n° 22, Dar el-Machreq, Beyrouth, 2009 et G. Böwering et B. Orfali, *Sufi Inquiries and Interpretations of Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 2010. Le texte du traité proprement dit occupe les folios 42b à 52b. Pour plus de détails, on se reportera à la description donnée par G. Böwering, « Two early Sufi manuscripts », in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jérusalem, vol. 31, 2006, p. 219-31. Le premier à avoir signalé l'existence de ce manuscrit est M. M. al-Tanâhî.

7. Cf. J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Ifpo, Damas, 2009, p. 430-447.

originaux – de ces anciennes écoles de spiritualité, en partie disparues à son époque, subsistent dans ses écrits.

Cette tendance de son œuvre est illustrée par le titre de ce traité tel qu'il figure dans le manuscrit que nous avons utilisé, à savoir *Les voies des Hommes sincères parmi les Soufis* (*Manâhij al-sâdiqîn min al-sûfiyya*), et qui diffère de celui des éditions précédentes. Il répond à un double objectif : conserver la référence aux spécificités de la spiritualité khorassanienne tout en l'inscrivant dans un mouvement général d'intégration des diverses formes de spiritualité.

Dans d'autres opuscules, Sulamî avait pointé les divergences qui existaient au 9^e et 10^e siècles entre les voies du Khorassan et celles de l'Irak⁸. Dans ce texte au contraire, une étape a été franchie sur la voie de l'unification des diverses formes de la spiritualité musulmane qui ont contribué à constituer le soufisme désigné sous ce seul terme de *sûfiyya*. Malgré la mention répétée de Junayd (m. 911), l'un des maîtres majeurs du soufisme irakien (et du soufisme tout court à l'époque médiévale), surnommé « le Seigneur de la tribu » (c'est-à-dire des soufis), la voie qui est présentée dans ce traité est probablement très influencé par la vision des Khorassaniens.

Ensuite l'introduction : absente des éditions précédentes, elle expose les raisons qui ont conduit Sulamî à rédiger ce texte. Il s'agit une fois encore⁹ d'exposer en partie – car l'auteur précise qu'il le fait de manière concise – la réalité du *tasawwuf* et la doctrine des soufis afin de lutter contre l'ignorance de ceux qui injustement les condamnent ou les critiquent. Œuvre tout à la fois apologétique et didactique, ce traité, méthodiquement construit, expose les étapes progres-

8. En particulier l'introduction d'un traité de Sulamî qui porte d'ailleurs un titre très proche : *Les degrés des Hommes sincères dans le soufisme* (*Darâjât al-sâdiqîn fî l-tasawwuf*). Il a été édité et traduit par K. L. Honerkamp, *Three Early Texts*, Fons Vitae, Louisville (USA), 2009.

9. Car il l'a aussi fait dans d'autres opuscules. Par exemple, le même objectif est annoncé dans l'introduction du *Kitâb mahâsin al-tasawwuf*, éd. par K. L. Honerkamp, in *Collected Works on Early Sufism*, p. 121-46.

sives du cheminement spirituel des soufis et explique quelques termes de leur langage technique. Dans le même temps, Sulamî insiste fortement pour exclure du soufisme ceux qui ne se conforment pas strictement au respect de la loi religieuse dans le cheminement spirituel (§ 23), usant de la formule plusieurs fois répétée : *laysa bi-sûfi* (ne fait pas partie des soufis). Il affiche ainsi sa volonté d'inscrire les soufis dans le champ de l'orthodoxie et le soufisme comme une science prenant place aux côtés des autres disciplines, exégétique, juridique ou théologique en particulier. D'où l'emploi du terme *madhâlib* (§ 2), (écoles au pluriel), afin de mieux souligner la diversité des voies et des méthodes spirituelles et de suggérer le parallèle avec les autres disciplines qui comportent elles aussi "des courants de pensée". À l'époque de Sulamî, entre le 10^e et le 11^e siècle, l'élaboration des différentes disciplines des sciences religieuses islamiques est toujours en cours. Le soufisme lui aussi participe de ce vaste mouvement et entend bien affirmer son existence. En ce sens, l'œuvre de Sulamî constitue un véritable travail épistémologique par rapport au soufisme.

Il faut rappeler combien ce texte est important pour comprendre la vision que Sulamî propose du soufisme et, d'un point de vue historique, les enjeux auquel il est confronté. En particulier, le travail d'exégèse que revendiquent les soufis n'est pas limité au texte coranique mais s'étend aussi aux hadiths. Un exemple éloquent nous est donné par le commentaire que Sulamî donne du hadith « Ne fait pas partie de nous celui qui n'est pas miséricordieux envers nos jeunes et ne respecte pas nos anciens » (§ 33). Il permet de comprendre que l'intérêt de Sulamî porte sur la dimension spirituelle de toute parole prophétique et son application à la Voie. La sunna pour Sulamî n'est pas seulement une pratique normative définissant le code de comportement du croyant, mais l'expression de l'enseignement du cheminement spirituel qu'il doit accomplir. Pouvoir imposer cette lecture de la sunna suppose d'affirmer son attachement à la Loi, sous peine d'être disqualifié par les savants exotériques (*'ulamâ'*) gardiens de la forme extérieure de la pratique

religieuse, d'où l'insistance de Sulamî à définir des limites que les soufis ne doivent pas franchir, pas seulement d'ailleurs pour ne pas prêter le flanc à la critique, mais surtout pour ne pas dévier de la Voie.

Ensuite, nous sommes en présence d'un véritable traité, exposant la doctrine du soufisme, l'un des plus anciens du genre si ce n'est le tout premier, dense et concis. On pourra apprécier le degré d'exigence de ce type de spirituels. Nulle trace ici d'une quelconque légende dorée de la sainteté, pas la moindre place accordée au merveilleux ou au spectaculaire mais une exhortation au détachement, à la pauvreté en Dieu, aux vertus et au bon comportement. Il est probable que Sulamî nous parle ici de l'élite des saints, ceux-là même qui, au Khurâsân en particulier, s'enveloppaient dans le voile protecteur du blâme auquel ils s'exposaient volontairement afin de mieux dissimuler leur vie spirituelle, et qui étaient désignés sous le nom de *Malâmatiyya*, ou Gens du Blâme¹⁰.

Enfin, une remarque sur les trois dernières sections : les longues énumérations qu'elles comportent paraîtront fastidieuses. Ce n'est pas le seul cas dans l'œuvre de Sulamî de textes se terminant de cette manière. Il faut probablement y voir la volonté de ce maître de ne suggérer que les points essentiels sans entrer dans les détails, soit parce qu'il l'a fait dans d'autres textes, soit parce que ces choses-là sont connues de son public, soit encore pour décourager d'éventuels lecteurs dont les aspirations spirituelles fléchissent dès les premiers obstacles !

Le découpage du texte en paragraphes, numérotés en continue, afin de faciliter à la fois la lecture et les renvois, ne vient pas du manuscrit mais relève de notre seul choix.

Jean-Jacques THIBON

Laboratoire *Communication et Solidarité* EA 4647

Clermont Université

10. Sulamî leur a consacré un traité, traduit en français par R. Deladrière, *La Lucidité implacable, Épître des Hommes du Blâme*, Arléa, Paris, 1991.

Texte

*Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux le Très-Miséricordieux
Mon Seigneur me suffit, par Lui me vient mon assistance*

Les voies des Hommes sincères parmi les Soufis

- 1 – Gloire à Celui qui a manifesté les marques de Sa proximité sur l'élite de Ses saints, les prédisposant à sa gnose et les embellissant de Son amour. Il les a extraits de la masse de Ses serviteurs par la perfection de leurs comportements et les plus belles vertus. Dès lors ils sont parvenus au lieu de la suprême pureté et, les débarrassant de toutes les scories, Il les a dépouillés de leur faculté de désobéir pour les revêtir des habits de la pureté. Aussi ont-ils été appelés soufis à cause de leur pureté intérieure et extérieure et cette dénomination a imprégné leurs qualités, leurs comportements et leurs vertus. Ils se distinguent des gens de leur époque par la hauteur de leurs états et la force de leur aspiration spirituelle. Et Dieu, par Sa Miséricorde, fait parvenir Ses élus jusqu'à la station de Sa proximité.
- 2 – Ayant constaté que le commun des hommes mentait dans les jugements portés à l'encontre des soufis à cause de l'ignorance dans laquelle ils sont de leurs sciences, de leurs états, de leurs règles de convenance, de leurs vertus et de leurs états spirituels, mais aussi en raison de leur incapacité à appréhender la dureté de leurs exercices spirituels et de leurs efforts ascétiques, j'ai entrepris de réunir quelques données succinctes dans lesquelles je préciserai une partie des doctrines de leurs écoles afin que celui qui les décrit sache que c'est uniquement son incapacité qui est en cause, ce qui doit l'amener à modifier le regard qu'il porte et à considérer qu'ils sont les saints de Dieu, les Purs, étant convaincu qu'ils sont les meilleurs de la communauté, et leurs guides. Nous demandons à Dieu qu'Il nous gratifie d'une part de leurs états afin de nous rapprocher de Lui, qu'Il nous accorde de les aimer, que

par Lui ils nous acceptent, qu'Il nous octroie Sa Grâce et son infinie Miséricorde.

- 3 – Sache que le *tasawwuf*¹¹ est un terme qui réunit la perfection des vertus et des états dans leur totalité. Il a un début, une fin et des étapes. La première chose nécessaire à qui veut y entrer est l'agrément divin afin qu'il prenne conscience de son insouciance coutumière. Cela provoquera un éveil et l'amènera à délaisser la conduite qui était la sienne. Il se détournera de ce qui plaît à l'ego et des exigences de sa nature grossière. Il rompra avec ses mauvaises fréquentations et s'éloignera des lieux dans lesquels il a contrevenu à la Loi divine. Ce retour (vers Dieu) s'appelle repentir, et signifie ramener son âme sur les voies des Hommes de piété. Dieu a dit : « Repentez-vous tous à Dieu, croyants, peut-être réussirez-vous » (Cor. 24, 31). Lorsque son âme s'est soumise à Lui, qu'elle est revenue (vers Dieu), qu'elle s'est affranchie des vices autrefois commis, il peut alors œuvrer à amender son cœur afin qu'il se soumette comme l'a fait précédemment son âme. Cette soumission complète s'appelle conversion. Lorsque l'âme et le cœur, répondant à cet appel, se soumettent et s'accordent, il s'en affranchit en les remettant à Dieu vers lequel il a fait retour pour que celui-ci, à sa place, les prenne en charge. Dieu a dit : « Faites retour vers votre Seigneur repentants et soumettez-vous à Lui » (Cor. 39, 54).
- 4 – Puis il se mettra en quête d'un imam de la communauté des soufis, un imam qui guide, auprès duquel son cœur

11. Ce terme est généralement compris en Occident comme désignant la mystique musulmane. Il y a toutefois là une vision réductrice du contenu. Il faut en outre préciser qu'à l'époque de Sulamî, la terminologie technique des soufis n'est pas fixée de manière uniforme. D'un auteur à l'autre, il peut y avoir des nuances dans l'usage du terme. Nous verrons d'ailleurs que Sulamî s'emploie à définir ce terme tout au long du texte, ce qui n'est pas le moindre de ses intérêts. Pour simplifier, disons que Sulamî l'emploie dans le sens de la voie initiatique des soufis, mais plus particulièrement dans ses phases les plus élevées. Nous conservons le terme arabe.

sera en paix et dont les justes conseils seront visibles sur ses disciples et ceux qui ont été éduqués par lui. L'intention formulée devra être exempte des mobiles individuels affectant généralement les hommes pour s'en tenir au seul motif qui a guidé ceux qui se sont dirigés vers lui. Car, qui est encore tributaire des exigences de son âme n'accepte pas les indications que lui donne le sage. S'il se rend auprès de lui en s'étant dépouillé de celles-ci, dès lors le sage-médecin¹², au premier regard, sait la cause de son mal et il peut lui en indiquer le remède. Celui-ci correspond parfaitement au mal à traiter et agit en lui, avec la permission de Dieu, le Très-Haut. Si par contre il va le trouver, toujours enclin à s'en remettre à ses attributs individuels ou rationnels, il perdra son temps car les paroles du sage n'auront aucune prise sur lui et il ne parviendra pas à trouver le droit chemin. Mansûr b. 'Abdallâh al-Isbahânî¹³ m'a rapporté, d'après Umayy al-Bistâmî, les conseils d'Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 848-9) qui disait : « Soit sans rien afin que toute chose soit à toi. »

- 5 – Celui qui accepte des aspirants doit leur enseigner ce qui est indispensable des fondements de la Loi religieuse concernant la purification, la prière, le jeûne, l'aumône légale et le pèlerinage ; puis il l'invitera à l'apprentissage et à l'étude du Livre de Dieu. Ensuite, à gagner sa vie de façon licite et à dépenser le superflu même si cela lui coûte. Puis, il le poussera à délaisser les biens de ce monde et à s'en détourner, pour se tourner vers l'autre monde et les moyens de s'en rapprocher. Il y consacrera tout son temps ne parlant, ne dormant ou ne mangeant qu'avec parcimonie. Il lui conseillera la retraite, l'isolement, le sérieux, la veille nocturne et des pleurs abondants en raison de son passé et du temps dilapidé en pure perte. Le Prophète, sur lui paix et salut, a dit : « Au jour du jugement, le serviteur ne sera pas emporté avant d'avoir

12. Le terme *hakîm* peut avoir les deux sens et dans ce contexte Sulamî joue probablement sur cette polysémie.

13. Transmetteur difficile à identifier, cf. J.-J. Thibon, *op. cit.*, 547-55.

répondu à quatre questions : à quoi a-t-il passé sa vie, qu'a-t-il fait de sa jeunesse, comment a-t-il acquis son argent et à quoi l'a-t-il dépensé et qu'a-t-il mis en pratique de son savoir ».

- 6 – Après les pleurs, viendra le regret de ses actes et de ses omissions et l'affliction à cause de ses multiples négligences, car le Prophète, sur lui paix et salut a dit : « Le regret est un signe de repentir ». On décrit ce dernier comme étant perpétuellement en méditation, plongé dans une tristesse continue. Il méditait sachant que, pour notre part, nous n'y consacrerions pas le temps nécessaire, comme il s'attristait du fait qu'il connaissait notre faible affliction envers ce qui pourtant l'exigerait. Si (l'aspirant) persiste dans ces pratiques, Dieu lui accordera la grâce d'un repentir sincère¹⁴.
- 7 – Lorsqu'il a réalisé la station du repentir, les scintillements des lumières de l'amour lui apparaissent, car Dieu – que Sa mention soit glorifié – a dit : « Dieu aime ceux qui sont enclins au repentir et Il aime ceux qui se purifient » (Cor. 2, 222). Il aime ceux qui se repentent lorsque leur repentir est vrai et Il aime ceux qui se purifient quand leur purification est totale. Ce scintillement le pousse à redoubler d'efforts et à multiplier les exercices d'ascèse, comme il conforte le cœur dans les actes d'obéissance et les états spirituels, tandis que s'amenuise l'envie de l'âme de contrevenir à la Loi pour satisfaire aux exigences de sa nature. Ainsi, le cœur pousse l'âme à se départir de ses penchants blâmables comme la mesquinerie, l'avarice, la médisance, la calomnie, l'envie, l'orgueil, la haine, l'avidité, l'inimitié, la mauvaise opinion d'autrui, la recherche des jouissances et la poursuite des passions, l'amour de l'éloge et des apparences, le refus de la vérité, le mépris d'autrui en se vantant de les surpasser en piété, la satisfaction complaisante envers les actes d'adoration, en un mot voir les défauts des autres alors qu'on est incapable de percevoir que l'on est affecté des mêmes travers blâmables.

14. Référence à Cor. 66, 8.

8 – Ensuite, l'âme obéit au cœur qui la dirige grâce à l'emprise de son pouvoir. Pour toutes les habitudes qu'elle a abandonnées, Dieu donne à l'âme une contrepartie qui l'embellira dans les deux mondes¹⁵ et c'est ainsi qu'Il substitue à la mesquinerie et à l'avarice la générosité et le don ; le Prophète, sur lui paix et salut, a dit : « le saint de Dieu ne peut qu'être pétri de générosité ». Il remplace la médisance et la calomnie par la sincérité et la justice ; l'Envoyé a dit, sur lui paix et salut : « le serviteur qui recherche la sincérité finit par être inscrit auprès de Dieu comme parfaitement sincère ». La calomnie et l'envie cèdent la place à la compassion et à la miséricorde ; l'Envoyé a dit, sur lui paix et salut : « On ne témoigne pas de compassion envers qui n'en a pas pour autrui ». À l'inimitié et la haine succèdent une poitrine saine et pure et la recherche volontaire du bien ; Dieu a dit : « Sauf celui qui viendra à Dieu avec un cœur pur » (Cor. 26, 89). Le contentement remplace l'avidité ; l'Envoyé a dit, sur lui paix et salut : « le contentement est une richesse inépuisable ». Et l'application constante de la sunna se substitue à la poursuite des passions ; l'Envoyé a dit, sur lui paix et salut : « Qui se cramponnera à ma sunna alors que ma communauté sombrera dans la corruption est semblable à un combattant sur la voie de Dieu ». Plutôt que de rechercher des jouissances, il constatera les Grâces (reçues) ; Dieu a ordonné : « Dis : de la Grâce de Dieu et de Sa miséricorde, de tout cela qu'ils se réjouissent, c'est meilleur que ce qu'ils amassent » (Cor. 10, 58). Au lieu d'une satisfaction complaisante envers les actes d'adoration, il n'y verra plus qu'imperfections ; l'Envoyé a dit, sur lui paix et salut : « Les œuvres ne sauveront aucun de vous. Ils dirent (Les Compagnons) : pas même toi, Ô Envoyé de Dieu ? pas même moi, si Dieu ne m'enveloppe de Sa Miséricorde ». À la vision des défauts d'autrui et son aveuglement quant aux siens propres, succèdera le désir de celer les défauts

15. Le processus ici décrit est en fait une application quasi littérale du verset du Coran, Cor. 25,70.

des gens, car il sera conscient de ses propres défauts ; l'Envoyé a dit, sur lui paix et salut : « Qui voilera l'intimité de son frère musulman, Dieu fera de même envers lui ». Puis viendra la demande de pardon pour ses fautes ; l'Envoyé a dit, sur lui paix et salut : « Je demande pardon à Dieu 70 fois par jour ». Ainsi, lorsque son âme se sera purifiée, que son cœur se sera engagé dans la rectitude, attaché à suivre la voie de la droiture, qu'il aura revêtu les vertus que nous avons indiquées, alors il entrera dans l'enceinte de l'engagement spirituel et de ses stations.

9 – Le début de cet engagement (volontaire) consiste à renoncer à tous les désirs que l'âme a pris l'habitude d'avoir envers les biens de ce monde. Il doit donc se détacher du monde matériel dans tous ses aspects, y compris en refusant la mendicité, afin de ne pas se réjouir de ce qu'il a ni de s'attrister de ce qu'il n'a pas. Ce monde sera alors pour lui, comme inexistant, car il n'est pas éternel, il n'était pas et sous peu il ne sera plus, si bien qu'à ses yeux le temps ne comptera plus.

10 – Les aspirants sont au nombre de trois (catégories) : Un aspirant qui, pour lui-même, veut Dieu ; sa caractéristique est qu'il est mû par le désir ardent ou la crainte. Un aspirant qui veut Dieu ; sa caractéristique est qu'il n'est pas mû par la recherche d'une contrepartie mais seulement par l'allégresse d'être dans la demeure de l'Ordonnateur. Enfin, l'aspirant qui s'en remet à Lui, et qui ne désire que ce que l'on désire pour lui ; celui-là ne se fixe ni station, ni état, ni demeure. C'est le plus noble de tous, cela correspond à l'aspiration des Prophètes et des plus grands des saints. Ne vois-tu pas que le Prophète, sur lui paix et salut, a dit : « Je me suis soumis à Lui et je lui ai confié mes affaires ». Il a délaissé toute richesse matérielle remettant la chose à celui à qui elle appartient, car Il les prend en charge à chaque instant.

Lorsque le cœur du disciple se trouve dans une station spirituelle, son âme est à ses côtés dans des dispositions similaires. Ainsi, lorsque le cœur est avec Dieu, l'âme

est sous l'emprise des états spirituels. Si ces derniers touchent le cœur, l'âme se projette dans l'au-delà. Si le cœur est concentré sur la remise confiante à Dieu, l'âme déploie toute son énergie pour trouver de la nourriture licite et des moyens de subsistance autorisés. Si le cœur se meut sur le terrain des dons et bienfaits divins l'âme est en quête des saints et de l'élite. Si par contre le cœur est pris dans les futilités, l'âme se vautre alors dans l'illite. Le Prophète a dit : « Il y a dans le corps un morceau de chair qui, lorsqu'il est sain, le reste du corps est sain. Et c'est le cœur ».

- 11 – Les disciples se rendent auprès des Sages avec diverses intentions. Certains le font en vue seulement de les fréquenter, non pour parvenir aux vérités supérieures. Ce qu'ils obtiendront de lui est fonction de ce qu'ils recherchaient. Mais il se peut aussi que la bénédiction attachée à la quête les conduise à la réaliser. Selon ce qui a été rapporté, on avait dit au Prophète : « Un tel fait les prières canoniques mais il vole » mais le Prophète répliqua : « sa prière l'en empêchera ». Ce dernier a aussi rapporté, d'après Son Seigneur et à propos de ceux qui pratiquent le rappel de Dieu : « Voilà le peuple (des Élus), qui s'assied en leur compagnie ne connaîtra pas l'affliction ». On a également rapporté la parole de Sufyân al-Thawrî (m. entre 772 et 777) : « Nous avons recherché la science pour autre que Dieu et la science s'est refusé à nous, tant que ce n'était pas pour Dieu seul ».
- 12 – Un autre s'adresse au sage en vue de se repentir et celui-ci lui indique comment amender son repentir et la voie de la droiture. Un autre encore s'adresse à lui par désir d'ascèse ; à celui-là il indique l'abandon et le mépris du monde et de sa propre âme qu'il devra combattre, en s'astreignant à de lourdes mortifications. Enfin, il y a celui qui attend le verdict du sage à son sujet sans prétendre occuper lui-même un état spirituel ou une station. De tous, il est celui qui mérite le plus que Dieu l'assiste par le regard des sages. Si le sage le regarde, le voyant libre de toute attache et de tout état, il jettera

sur lui un regard compatissant et miséricordieux, prenant ses états spirituels sous sa garde et sa protection. À chaque instant, il lui indique ce qui lui convient le mieux en fonction de son état. L'aspirant s'éduque en observant ses manières et suit à la lettre ses directives. Grâce à l'excellence de la guidance de son imam, il lui devient facile d'affronter ses états et de surmonter ses terreurs. Aucune des bonnes manières du maître ne lui est inaccessible et cela par la force de son guide non par ses propres forces, car c'est le guide qui supporte à sa place, par la bénédiction de son regard compatissant, le poids des inspirations et les frayeurs qu'elles suscitent. C'est à la mesure de son regard (bienveillant) et de sa compassion qu'il lui sera accordé un surcroît d'assistance divine dans ses moments de spiritualité. Ne vois-tu pas que le regard que le Prophète portait sur Abû Bakr al-Siddîq (m. 634) était plus profond, sa compassion envers lui plus entière, l'inclinaison de son cœur plus forte car il était le plus proche de lui ; ne vois-tu pas quelles traces ont laissé en lui les influences spirituelles attachées à tout cela et comment il bénéficia d'un agrément divin lorsque le Prophète lui demanda de faire l'aumône ? Il se défit alors de tous ses biens au point que le Prophète lui demandant : « Qu'as-tu conservé par devers toi ? » il répondit : « Dieu et Son Prophète ». C'est-à-dire ce qui ne périt point mais qui demeure éternellement, car Dieu est celui qui subsiste, sans commencement ni fin.

- 13 – D'après Abû Bakr al-Wâsitî (m. après 932) : « Si ce n'était par pudeur en présence du Prophète, il n'aurait pas dit : "et son Prophète", mais aurait seulement mentionné l'Unique ». Ne vois-tu pas comment il revint à cet état d'esseulement (face à Dieu), sa pudeur n'étant plus de mise en l'absence du Prophète, pour affirmer¹⁶ : « Ceux parmi vous qui adoraient Muhammad, qu'ils

16. Propos tenus devant la communauté des croyants désemparés qui s'étaient réunis dans la mosquée du Prophète à Médine au lendemain de sa mort.

sachent que Muhammad est bien mort ; quant à ceux qui adoraient Dieu, Il est vivant et immortel ». Puis il récita le verset suivant : « Muhammad n'est qu'un Envoyé ; d'autres envoyés ont passé avant lui. Si donc il mourrait ou était tué reviendriez-vous sur vos pas ? Celui qui retournait sur ses pas ne nuirait à Dieu en rien... » (Cor 3, 144). Aussi, c'est à la mesure de la bienveillance que le Prophète portait à Omar Ibn al-Khattâb, qui était inférieure à celle dont il entourait Abû Bakr, que celle-ci influa sur lui et qu'il apporta la moitié de ses richesses. Et lorsque le Prophète lui demanda : « Qu'as-tu conservé par devers toi ? » il lui répondit : « la moitié de mes biens », ce qui fit dire au Prophète d'après ce que l'on rapporte : « Il y a la même différence entre vos aumônes respectives qu'entre vos paroles ». Comme la bienveillance du Prophète envers Sa'd (Ibn Abû Waqqâs) était moindre, il n'accepta, dans les mêmes circonstances, que le tiers de sa richesse, tout en lui disant : « Le tiers, c'est encore beaucoup ». Cela parce que le Prophète discernait leurs états spirituels et connaissait parfaitement l'incidence du regard qu'il portait sur chacun d'entre eux.

- 14 – Il en est de même des Sages, le regard qu'ils portent sur les aspirants, après s'être assuré de leur sincérité, agit sur chacun d'eux à la mesure de ce regard et les bénédictions qui l'accompagnent, visibles sur l'aspirant, en dépendent. Car le Prophète a dit : « Bienheureux ceux qui m'ont vu et ont vu ceux qui m'ont vu », c'est-à-dire bienheureux celui qui porte en lui l'empreinte des influences spirituelles véhiculées par mon regard et ma présence et bienheureux celui qui a été marqué par la vue de mes Compagnons. Et ainsi de suite, génération après génération, jusqu'à ce que ce regard parvienne aux Sages de ma communauté et aux Saints de Dieu sur Sa terre. Celui qui est imprégné du regard d'un sage ou de la vision d'un saint a en fait reçu la bénédiction attachée au regard porté par le Prophète sur ses Compagnons, dans toute la diversité de leur condition spirituelle, car il a imprégné chacun d'eux selon sa capacité propre.

Cette influence s'est ensuite propagée dans les maîtres et les disciples et se perpétuera jusqu'à la fin des temps car les états spirituels sont fondés sur une transmission orale comme le sont également les statuts juridiques, mais de manière plus précise et plus subtile¹⁷.

- 15 – Le *tasawwuf* est une réalité. Il existait avant sa terminologie et sa doctrine. Ce sont des bénédictions déversées par les saints et les maîtres spirituels sur leurs disciples et leurs familiers, c'est l'influence qui découle d'états spirituels, c'est encore inculquer des règles de comportement et se parer de beaux caractères. Lorsque cela (cette voie) s'est exprimé avec des mots sous forme de doctrine, des intrus s'y sont introduits et chacun s'est mis à parler selon son bon plaisir. Mais lorsque le regard du sage influe sur le disciple et que ses bénédictions l'éclairent, sa poitrine se dilate et son cœur s'illumine. Dieu a dit : « N'est-ce pas que celui dont Dieu a ouvert la poitrine à l'islam, celui-là bénéficie d'une lumière venant de son Seigneur... » (Cor. 39,22). On interrogea le Prophète à ce sujet, il répondit : « C'est une lumière projetée sur le cœur et qui, de là, dilate la poitrine ». On lui demanda s'il y avait un signe (qui l'indique). Il ajouta : « Oui. Négliger la demeure de l'illusion pour retourner vers celle de l'éternité ». Cela signifie qu'il déteste ce monde et le hâisse, qu'il se détourne de lui et de ceux qui y accourent, sachant que se tourner vers ce monde est licite pour le commun des croyants mais déconseillé à l'élite, interdit même comme il l'est aux Envoyés. Dieu

17. Il faut souligner l'intérêt de ce paragraphe qui met en avant l'importance du regard dans la transmission spirituelle. Elle est fondée sur le fait que le Prophète lors de son ascension spirituelle a « vu » Dieu au-delà du Lotus de la Limite et que cette vision est restée inscrite dans son regard, puis s'est propagée de manière subtile aux générations successives de maîtres et de disciples en commençant par les Compagnons. Le fondateur de la voie shâdhilîe, le cheikh Abû Hasan al-Shâdhilî (m. 1258) disait d'ailleurs de manière explicite qu'il éduquait ses disciples par le regard, comme le font les tortues avec leur progéniture.

a dit : « Ne tends point le regard vers ce dont nous accordons jouissance à certains groupes, ce n'est que la splendeur de la vie d'ici-bas... » (Cor. 20, 131).

- 16 – Une caravane de 'Abd al-Rahmân b. Khawf passa devant le Prophète qui se cacha le visage dans sa manche, puis il récita ce verset. On ne saurait soupçonner le Prophète d'être impressionné par quoi que ce soit des biens de ce monde. Il n'a fait cela que pour se conformer à l'Ordre divin afin que ses Compagnons s'éduquent de son exemple car il savait que le regard porté sur les choses d'ici-bas séduit ceux qui n'ont pas un état spirituel comparable au sien. Il s'est comporté comme s'il pouvait être sensible à ce monde afin que personne ne puisse croire qu'il est hors d'atteinte des séductions de ce monde et ne soit victime de son pouvoir d'illusion.
- 17 – Le disciple doit donc s'éduquer en toutes circonstances par la discipline initiatique et le combat spirituel, occupant sa langue à la mention (de Dieu), son cœur à la méditation tandis que le secret de son être s'adonne à l'observation vigilante et que son esprit se meut dans la pureté limpide de la connaissance et de la contemplation. Il doit également savoir que plus sincère sera l'entrée dans le voie et plus parfait sera l'accès au terme de celle-ci, car les termes finaux découlent des prémisses, sous réserve que l'aspirant soit animé d'une intention saine. Plus pure sera l'intention de servir (Dieu) plus limpide sera le dévoilement spirituel ; plus sincère sera son état et plus totale sera la proximité divine ; plus parfaite sera sa science, meilleure sera son acceptation (de son destin) ; plus sa gnose sera exempte de défauts et plus sa soumission sera totale. La perfection de l'acceptation est réalisé par l'Aimé¹⁸ dans la parole suivante : « Je Lui ai remis mes affaires » et la perfection de la soumission par al-Khalîl¹⁹ dans le verset suivant : « il dit : je me sou mets au seigneur des mondes » Cor. 2, 131.

18. Terme qui désigne le Prophète Muhammad.

19. Abraham, désigné comme *Khalîl Allâh*, l'ami intime de Dieu.

- 18 – Dieu le Très-Haut a institué les moyens d'accéder aux réalités supérieures selon des degrés et des stations. Il a dit : « Ceux-là sont avec ceux que Dieu a comblé de bienfaits : prophètes, véridiques, martyrs et gens pieux » (Cor. 4, 69). La piété représente le commencement des degrés et des stations, leur aboutissement est la véridicité, la prophétie légiférante et la mission des Envoyés, bien que ces deux dernières soient totalement distinctes des états des créatures, car il leur appartient la perfection de ces états tandis que l'ensemble des créatures ne fait que passer dans leur marge ou emprunter leur apparence. La station de la piété, comme il a été mentionné, réside dans l'abandon de toutes les formes de désobéissance pour revenir au consentement le plus parfait. Vient ensuite la station des martyrs. En apparence n'est martyr que celui qui est mort sur le champ de bataille. En réalité, il s'agit d'anéantir l'inclination de l'âme pour les passions tout en lui conservant ses mouvements afin qu'elle puisse suivre ce que nous avons déjà évoqué concernant les règles de comportement et les vertus du disciple. Vient ensuite la station des véridiques qui fait partie des états spirituels des soufis. Le degré le plus élevé de la station de la véridicité consiste à se conformer au Prophète dans ses ordres, dans ses actes et dans ses vertus, et à s'abstenir du moindre écart par rapport à sa conduite.
- 19 – La première chose par laquelle l'aspirant commence, c'est d'imiter les états du Prophète ; s'il est capable de le supporter il s'y emploie, sinon, il se tourne vers ses vertus et s'il est toujours incapable de le suivre, vers son comportement. S'il se révèle incapable d'atteindre ces différentes stations, il doit au minimum s'en tenir à l'imitation de sa sunna²⁰, car il ne peut en aucun cas descendre en deçà de ce degré. Il doit aussi savoir que les plus infimes demeures de la prophétie sont séparées des

20. C'est-à-dire ici à une conformité aux formes extérieures de cette pratique prophétique (*sunna*).

demeures les plus élevées de la sainteté, car les prophètes et les envoyés sont soutenus par une inspiration qui ne recèle aucune illusion ni le moindre doute ; ils sont instruits de la création, ils contemplent le mystère, comme ils ont connaissance du statut des créatures et de leurs états. Les envoyés régissent les prophètes, les véridiques, les martyrs et les gens pieux. Lorsque survient un malheur, les croyants ordinaires se réfugient auprès des hommes de piété intègre ; ceux-là trouvent refuge auprès des aspirants qui eux-mêmes s'en remettent aux gnostiques qui trouvent leur salut auprès des soufis ; ces derniers se tournent vers leur Seigneur. Dieu a dit : « Ceux-là sont avec ceux que Dieu a comblé de bienfaits : prophètes, véridiques, martyrs et gens pieux » (Cor. 4, 69).

- 20 – Il a comblé de bienfaits chaque groupe, octroyant à chacun provisions de bonté et de libéralité et aucun d'entre eux, dans ses états spirituels privilégiés, ne porte attention à sa personne ou à ses actes mais contemple l'action divine s'exerçant à travers lui et la Grâce dont il est l'objet. Celui qui s'attribue quoi que ce soit déchoit du degré des réalisés. Lorsque l'aspirant aura fortifié son aspiration, il devra distinguer les divers états spirituels se présentant à lui, en particulier entre le renoncement et l'effort en vue du renoncement²¹, la patience et se montrer patient, la certitude et se montrer certain, le scrupule et se montrer scrupuleux, l'affliction réelle ou forcée, les pleurs spontanés ou provoqués, la compréhension immédiate et celle qui est progressive, la crainte et se montrer craintif, l'expérience spirituelle directe et celle recherchée par l'effort, le désir spontané et celui suscité etc. Il devra bien faire la différence entre ces

21. Dans cette énumération, à chaque fois, Sulamî distingue entre une qualité exprimée par un nom verbal de première forme et son équivalent à la cinquième forme. Cette dernière indique soit l'effort fait pour aboutir à la chose signifiée par le radical, soit le fait de montrer une qualité, soit de faire les choses petit à petit.

divers états afin de tendre vers le plus parfait, car celui qui fait des efforts en vue d'obtenir quelque chose n'est pas parvenu au degré de celui qui l'a obtenu. Celui-ci est dans une station plus parfaite et bénéficie d'une influence spirituelle plus complète.

- 21 – S'il réalise ces stations et que l'âme se soumette à ces états, s'il est exempt extérieurement et intérieurement de toute suspicion et défaut et s'il bénéficie de l'assistance divine, alors commenceront à lui apparaître les prémisses du *tasawwuf*²². D'après al-Husayn b. Yahyâ (al-Shâfi'i), Ja'far b. Muhammad b. Nusayr (al-Khuldi, m. 959) a entendu Junayd dire : « Lorsque Dieu est bienveillant envers le disciple, il le pousse aux côtés des soufis et il fait du terme de son noviciat le commencement dans le *tasawwuf* ». Car au terme de cette phase, il est purifié extérieurement et intérieurement de toute souillure ou défaut. Ainsi, lorsque son aspiration spirituelle est épurée, il est purifié (*sûfiyya*) de ses attributs (blâmables), c'est pour cela qu'il est dit « soufi ». Entrant alors dans les premières stations du *tasawwuf*, il sera encore plus assidu à ses litanies quotidiennes qu'il ne l'était dans la phase précédente, la différence étant qu'il était alors épuisé par la discipline spirituelle tandis que maintenant il est apaisé car il est devenu désiré après avoir été aspirant²³. Il est porté après avoir supporté. Tu le verras donc occupé en permanence par la discipline spirituelle, s'adonnant à l'adoration, appliquant les sunnas, affichant une croyance sans tâche, marchant sur les traces des imams et de ses maîtres, s'écartant de ceux qui le critique et critique les imams. Le soufi est celui dont les actes sont exemplaires pour les aspirants tandis que ses états sont un miroir pour ses compagnons²⁴.

22. Si l'on applique à ce terme les remarques linguistiques précédemment évoquées par l'auteur, le *mutasawwif* est celui qui s'efforce de devenir un soufi et le *tasawwuf* la voie à emprunter pour y parvenir.

23. Désiré de Dieu après avoir désiré Dieu.

24. Qui partagent le même degré spirituel que lui.

C'est ainsi que tu le vois, étant entré dans le *tasawwuf*, réjouit alors qu'il était avant renfrogné, rieur plutôt que pleureur, gai et non plus renfermé, humble après avoir été arrogant. Cela car il a accédé à la réalisation spirituelle après avoir enduré sa discipline, et il s'adresse aux créatures selon ce qu'ils sont, car cela n'a aucune incidence sur sa vie spirituelle. Extérieurement, il se livre aux créatures, il boit, mange, s'assied en leur compagnie, fréquente ses frères, partage leurs séances, etc. mais veille à ce que personne ne puisse avoir accès à sa vie intérieure. Autant les vertus des aspirants, leurs règles de comportement et leur discipline sont visibles, autant les états des soufis et leur discipline spirituelle sont un secret inaccessible aux autres hommes²⁵.

- 22 – La première chose qui incombe au soufi est de s'astreindre aux règles de comportements et aux vertus, ce n'est qu'après que Dieu lui octroiera les états spirituels élevés. Je vais indiquer en conclusion de cette question quelques-uns de ces éléments permettant d'entrevoir ce qui se cache derrière. Sa marque distinctive parmi les créatures sera la gaieté et l'affabilité. On a rapporté que le Prophète était souriant sans pour autant rire aux éclats, disant : « je plaisante mais ne dis que la vérité ». Ses Compagnons mentionnaient en sa présence des récits de l'époque préislamique ou des poèmes qui les faisaient rire tandis que lui souriait. Ainsi en va-t-il pour les soufis, leur apparence physique comme leurs sens sont généreusement offerts aux créatures tandis que le secret de leur cœur est préservé pour Dieu. Ils s'empressent à accomplir toute forme de générosité, et désirent ardemment toute œuvre pieuse parmi les œuvres de bien. Les moments d'expérience spirituelle sont occupés à la soumission consentante et à l'observance des actes d'adora-

25. On trouve ici l'influence de la doctrine des Gens du Blâme qui font de la discipline de l'arcanes l'un des préceptes premiers de leur spiritualité.

tion, à l'étude du Coran et à l'apprentissage de ce qui est nécessaire des sciences religieuses.

- 23 – N'est pas soufi celui qui ignore les prescriptions que Dieu et son Prophète lui imposent. Celui qui n'applique pas les prescriptions extérieures de la loi ne sera pas agréé pour amender les prescriptions intérieures. Dieu a dit : « Ceux qui pour Nous ont fait des efforts soutenus, Nous les guiderons sur Nos chemins » (Cor. 29, 69). Comment pourrait-il se fier aux réalités essentielles et aux secrets celui qui a délaissé pour lui-même les prescriptions extérieures de l'imitation prophétique. La réalisation n'est possible que pour l'initié. Celui qui ne suit pas un cheminement initiatique par un effort intense, comment réalisera-t-il quelque chose et sur quoi portera sa réalisation ? Qu'il soit certain que celui qui ignore les prescriptions que Dieu lui impose extérieurement n'est pas un soufi, comme ne l'est pas non plus celui dont les états ne sont pas conformes à la science. J'ai entendu Abdallah b. Alî (al-Sarrâj, m. 988) dire, d'après Ibn 'Ulwân (Abû 'Amr al-Rahbî) transmettant les conseils que Junayd lui donnait : « Que la science soit ton compagnon et les états spirituels apparaîtront progressivement en toi, car Dieu, que Sa mention soit exaltée, a dit : "ceux enracinés dans la science déclarent : nous y croyons" » (Cor. 3, 7). Ceux dont les états s'éloignent de la sunna ne sont pas des soufis car le Prophète a dit : « Qui se cramponnera à ma sunna alors que ma communauté sombrera dans la corruption est semblable à celui qui tient dans sa main un charbon ardent ». Celui dont les mœurs et le comportement ne sont pas (conformes) au Livre (le Coran) et à la sunna n'est pas un soufi. Celui dont la conduite, la manière de manger, de se vêtir, de s'asseoir, de se lever, de parler et de se comporter en compagnie divergent du comportement de ses maîtres, celui-là n'est pas un soufi. On a rapporté d'après un maître : « Le soufi, sa nourriture est celle des mala-

des, son sommeil celui des naufragés²⁶ ». Le soufi est celui qui a été totalement purifié de toute impureté ; qui demeure en proie à des troubles extérieurement ou intérieurement n'est pas un soufi. Car ils ont pris leur voie des Gens de la Banquette, ceux-là mêmes à cause desquels Dieu a adressé des reproches au Prophète en disant : « Et ne repousse pas ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir parce qu'ils désirent Sa face » (Cor. 6, 52). Il a dit aussi : « Que ton regard ne se détourne pas d'eux, par désir des parures de la vie d'ici-bas » (Cor. 18, 28), car eux ne se sont détournés ni des statuts de Notre Loi ni de Notre volonté.

- 24 – Ils sont ceux qui se sont totalement éloignés de ce monde pour ne plus y revenir si ce n'est pour la part que la loi sacrée ne les a pas autorisés à abandonner, pour vêtir leur intimité ou prendre la nourriture nécessaire pour avoir la force d'accomplir les obligations religieuses. Ils ont fait de leur frugalité, de leur abstinence et de leur désintéressement envers les biens de ce monde leur emblème, ce qui leur vaut d'être appelés *fugarâ'*²⁷. Dieu a dit : « Aux pauvres²⁸ qui, assiégés dans le chemin de Dieu, ne peuvent se déplacer sur la terre. L'ignorant les juge riches à cause de leur tempérance » (Cor. 2, 273). Les soufis se sont appelés par leur nom et ont suivi leur méthode afin de s'affranchir de ce monde, de s'en détourner et de le laisser aux mains de ceux qui le convoitent et se réjouissent des biens terrestres. Car pour eux ces choses-là relèvent de l'indigence mais non de l'essence de la pauvreté.

26. Cela signifie qu'il mange peu et qu'il dort seulement lorsqu'il est totalement exténué par la veille pieuse et qu'il s'endort comme un naufragé qui, ayant lutté pour échapper à la noyade, parvient enfin épuisé à la terre ferme. Abû Nu'aym dans sa célèbre *Hilyâ'* attribue cette parole à Sarî al-Saqatî, l'oncle de Junayd.

27. Le terme signifie : les pauvres en Dieu, il ne s'agit donc pas des nécessiteux.

28. Sous-entendu : les aumônes sont destinées aux pauvres. En effet, le contexte qui évoque l'aumône en fait des destinataires potentiels.

- 25 – La pauvreté²⁹, celle qu'ils ont choisi et par laquelle ils se désignent, consiste à être détaché du monde dans sa totalité et à le délaisser pour être dépendant de Celui qui l'a créé. Et en effet, celui qui est réduit à la misère parce qu'une chose lui manque se trouve comblé en l'obtenant. La richesse blâmable est celle qui laisse penser que l'on peut se passer de Dieu. Les états spirituels des soufis sont à l'abri de cela car seule la Vérité les rend indépendants. En effet, ils ne sont dépendants que de Lui et c'est grâce à Lui qu'ils se dispensent de tout le reste. Aussi le Prophète a-t-il prévenu : « la pauvreté peut devenir mécréance », c'est-à-dire il se pourrait que la dépendance envers autre que Dieu – qu'Il soit glorifié – devienne mécréance.

- 26 – Qu'il sache encore que la pauvreté est le contraire de la richesse et que Dieu s'est imposé à Lui-même la richesse (ou la suffisance) et qu'il a décrit ses serviteurs par la pauvreté : « Humains ! vous êtes les Pauvres en Dieu, et Dieu, Lui, est le Suffisant, Digne de louanges » (Cor. 35, 15). Le statut de la pauvreté ontologique n'est applicable qu'à celui qui la ramène à Dieu et à Lui seul, car il a dit : « Vous êtes les Pauvres en Dieu » (Cor. 35, 15). En réalité, le pauvre est celui qui ne place pas sa dépendance envers un autre que Lui. Les Gens de l'élite spirituelle et du *tasawwuf* sont les pauvres en Lui et rien ne peut les rendre indépendants hormis Lui. Tandis que les autres créatures ont besoin de ce monde et de ceux qui l'habitent, chacun à la mesure de son aspiration. Car Dieu n'a pas rattaché le besoin à Lui comme il l'a fait avec la pauvreté ; Il écarte d'eux le terme besoin car Il

29. Le terme *faqr*, pauvreté, et l'expression *faqr ilâ Allâh*, la pauvreté en Dieu, désignent, dans la terminologie technique de certains soufis dont Sulamî fait partie, la qualité ontologique de l'homme et exprime sa totale dépendance envers Dieu. Il est opposé à *ghinâ'*, la richesse qui ne s'applique qu'à Dieu, se suffisant à lui-même et ne dépendant de rien. L'expression opposée et complémentaire est *al-ghinâ' bi-Llâh*, état de celui qui se suffit (ou qui est indépendant) par Dieu.

les conduit à ce qu'Il a choisi pour eux dans ce monde et dans l'autre, mais pas celui de pauvreté, car dans leur quête de la suffisance (indépendance) ils sont ceux qui sont le plus pauvres (dépendants) en Lui. Dieu a dit : « Il est le Suffisant, Digne de louanges » (Cor. 35, 15). Cela veut dire qu'Il est le terme de la dépendance des Gens de l'élite, l'objet de leurs désirs, le but de leur quête, car Lui seul à le pouvoir de les rendre riches (indépendants). « Digne de louanges », car il loue le voyage initiatique de celui qui a reconnu sa pauvreté en Lui et recherche sa suffisance (richesse) par Lui. De même qu'il est impossible que la richesse de Dieu se transforme en pauvreté car cela est un des attributs de Son Essence, de même, il n'est pas possible que la pauvreté d'un serviteur se transforme en richesse, mais peut seulement devenir quête de richesse, qui est toutefois un état de dépendance extrême envers celui par lequel il cherche à se rendre indépendant, tout en conservant son statut de pauvre en Lui. le Principe divin est trop élevé pour que quiconque puisse se prévaloir de l'approcher, les serviteurs sont toujours ramenés à leur sort, mais Lui, en Son Essence et Ses Attributs, est transcendant, qu'Il soit exalté et glorifié. Ceci est un aperçu de ce qu'est la réalité de la pauvreté spirituelle, celle des Élus, de ce qu'est la richesse et la quête de l'indépendance.

- 27 – Vient ensuite la pauvreté du Commun (des croyants), celle qui fait que le serviteur est dépendant de ce qu'il n'a pas. Il y a celui qui a besoin des biens de ce monde, les avoir le rendra riche ; celui qui est en manque de pouvoir sera comblé s'il le conquiert ; celui qui recherche un patronage et sera satisfait de l'obtenir. Et ainsi de suite pour tout manque qui est comblé par l'obtention de ce qui était convoité. Tout cela relève de l'indigence qui est celle de l'âme, celle qui est blâmable et contre laquelle le Prophète a cherché à se protéger demandant dans ses invocations, d'après ce qu'on a rapporté : « Mon Dieu, je prends refuge en Toi contre

l'indigence ». Il a dit aussi : « la pauvreté peut devenir mécréance ». Il a dit encore : « La richesse ne repose pas sur l'abondance de biens matériels, mais sur la richesse de l'âme. » C'est-à-dire la richesse (l'indépendance) envers tout ce qui pourrait la rendre dépendante de ces choses viles. Un pauvre dans le dénuement des biens de ce monde pourrait penser que cela lui procure un mérite par rapport à celui qui les possède et un autre pour s'en être volontairement dépouillé. Dès lors il ne cesse d'adresser des reproches aux riches, louant sa personne et son indigence, alors qu'il n'a en tout cela aucun mérite ou supériorité si ce n'est celui de la patience ou de l'acceptation de son sort. En l'occurrence, le mérite de cette indigence revient au degré de patience et d'acceptation, car cela n'est pas en réalité de la pauvreté. Il s'agit de privation et d'indigence. Tout pauvre qui se croit supérieur au riche à cause de son indigence exhibe son avarice et attire l'attention sur l'importance que son cœur accorde à ce que les riches possèdent. Car s'il avait effectivement réalisé la station de la pauvreté, il implorerait la miséricorde pour le riche et ce qu'il a, rendant grâce à Dieu de son propre lot. On rapporte d'après Râbi'a al-'Adawiyya (m. 796 ou 801) qu'un groupe blâma l'ici-bas en sa présence et elle rétorqua : « Celui qui aime une chose, la mentionne souvent ».

- 28 – Un riche qui ne respecte pas les pauvres, ne les honore pas, ne voit pas leurs mérites et ne magnifie pas leur condition, fait preuve de mépris, croyant que ce qu'il a en main lui donne un mérite, ignorant qu'il s'agit seulement d'un prêt. Il se peut très bien qu'un homme possédant richesse et biens matériels soit en réalité à leur égard pauvre car il sait très bien qui en est le propriétaire et il connaît sa dépendance rédhibitoire envers le Propriétaire suprême. Comme il se peut qu'un nécessiteux, indigent, dépouillé de tout, ne puisse se voir appliqué le nom de pauvre (en Dieu), mais seulement un qualificatif qui le rattache à la nécessité et à l'indigence.
- 29 – La pauvreté spirituelle est chose précieuse et le pauvre

en est jaloux plus que le riche veillant avec cupidité sur sa richesse. Ceux qui ont réalisé la pauvreté spirituelle ne se sont salis par rien dans les deux mondes, ne recourant pas à des moyens de subsistance réguliers ou même passagers. Ils attribuent leur pauvreté à celui qui a la capacité de les rendre indépendant par la connaissance qu'ils ont de Lui, l'amour qu'ils Lui portent, le désir de Lui, l'intimité lorsqu'ils parviennent dans Sa proximité. Ceux-là, Il les gratifie de Son salut sur une terre de sincérité, dans un lieu saint, dans la demeure de la permanence, par Sa parole : « Paix³⁰ ! Parole adressée par un seigneur miséricordieux ». (Cor. 36, 58) et Sa parole : « Paix sur vous, récompense pour votre patience » (Cor. 13, 24) et encore : « La parole de salutation le jour où ils Le rencontreront sera : Paix » (Cor. 33, 44). Ils seront témoins de la plus noble des salutations qu'Il leur adressera et qui est : Paix. Ce qui veut dire : vous avez été épargnés de la violence des tentations et êtes parvenus au lieu de la richesse, aussi il effacera l'appellation de pauvre pour les revêtir de la parure des riches, Il approuve leurs décisions sur ceux sur lesquels ils ont autorité, leur satisfaction envers Lui est remplacée par Sa satisfaction envers eux. Le Prophète a ainsi rapporté de Son Seigneur : « Ma satisfaction vous ouvre les portes de Ma Maison et vous fait obtenir Ma faveur ». Et Sa parole : « Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui » (Cor. 98, 8). La Paix de Dieu sur eux, dont ils seront témoins, les dispensera de l'envie de savourer quelque délice, comment pourraient-ils revenir au plaisir terrestre après avoir obtenu la vision du Miséricordieux.

- 30 – Les pauvres à qui il a manqué les biens terrestres et qui s'en sont passés, Dieu les fait parvenir à Ses paradis et leur offre de plus nobles délices que ceux, périssables, dont ils se sont détournés. Il leur adresse des salutations

30. Ou : « Salut ! »

de paix, par l'intermédiaire de Ses anges. Dieu a dit, que Son Nom soit louangé : « Les anges entreront par chaque porte : Paix sur vous, pour votre constance. Quel bienfait que l'Ultime demeure » (Cor. 13, 23-4). Leur boisson sera servi par des éphèbes éternellement jeunes : « Parmi eux circulent des éphèbes éternellement jeunes, portant des coupes, des aiguières et des verres remplis à une source jaillissante » (Cor. 56, 17-18). Il a décrit cette boisson par Sa parole : « Qui ne cause ni migraine ni ivresse » (Cor. 56, 19). Cela signifie qu'elle ne modifiera pas leurs comportements ; Il a décrit la boisson des pauvres en Dieu parvenus à la station de la contemplation par cette parole : « Leur Seigneur leur verse une boisson très pure » (Cor. 76, 21). C'est-à-dire qui les purifie de leurs attributs et de leurs états afin qu'ils soient remodelés selon les desseins de la Vérité, que leurs traits soient ceux de la Vérité, marqué indélébilement de Son empreinte, noyé dans Son amour, sorti des limites de la séparation pour entrer dans le lieu de la réunion et de l'union. Il n'y a pas plus dans cette station de médiateurs, alors même que c'est l'influence spirituelle liée à leur imitation qui les a amenés jusque là.

- 31 – Lorsque la station de la pauvreté en Dieu et de l'indépendance envers autre que Lui est atteinte, ils ne sont plus affectés ni par un surcroît de richesse matérielle ni par une diminution de celle-ci, non plus que par l'afflux des moyens de subsistance ou leur interruption car ils sont parvenus à une station dans laquelle la présence ou l'absence d'une chose sont identiques. Pourtant, dans celle-ci, les moyens de subsistance affluent vers eux, non pour leur personne mais pour les aspirants qui sont dans leur entourage. Ces derniers en sont la cause, tandis qu'eux sont dans une situation comparable à celle des médiateurs dans la loi religieuse³¹. Leurs aspirations sont devenues trop élevées pour se reposer sur une chose

31. Sulamî n'explicite pas son propos. On peut comprendre qu'il comprend la loi, pour partie au moins, comme un ensemble de média-

ou être attirées par elle, à l'exclusion de celui dont ils sont dépendants et grâce auquel ils sont devenus suffisants.

32 – Lorsque la station de la pauvreté est authentiquement réalisée conformément à ce que nous avons indiqué succinctement ici car nous l'avons développé dans l'ouvrage *La question de la pauvreté authentique*³², il entre alors dans la station de la compassion pour les créatures qui lui fait perdre conscience de toute forme d'opposition. J'ai entendu le maître Abû Sahl al-Su'lûkî (m. 980), que Dieu lui fasse miséricorde, interrogé sur le *tasawwuf* répondre : « Se détourner de toute opposition ». Dans cet état, il sera indulgent envers le pécheur et priera pour lui, il magnifiera la dignité de celui qui obéit à Dieu ; il s'apitoiera sur celui qui est éprouvé autant que s'il était lui-même la victime de cette épreuve et il en va ainsi dans toutes les circonstances. Il sera un refuge pour les créatures, un abri pour les âmes en peine, un consolateur pour les affligés, un asile pour les opprimés. Quiconque le verra recherchera son intimité à cause de celle que lui accorde son Seigneur ; celui qui le prendra pour compagnon se reposera sur lui car lui-même s'en remet à son maître. Il ne dédaignera ou ne réprimandera personne mais trouvera des excuses à chacun, les regardant d'un œil compatissant et miséricordieux.

33 – Quand il a parfait cette station de la compassion envers les créatures, cela accroît sa déférence envers les maîtres et sa miséricorde envers les aspirants car le Prophète a dit : « Ne fait pas partie de nous celui qui n'est pas miséricordieux envers nos jeunes et ne respecte pas nos anciens ». Il n'a pas dit : « celui qui n'est pas miséricordieux envers le jeune et ne respecte pas l'ancien » mais il

teurs de Sa guidance ou de Sa protection. Dans l'autre manuscrit, il y a une version différente : « ... dans une situation de médiateurs par rapport à leur pauvreté ».

32. Une autre traduction probablement plus juste serait *La question de la pauvreté ontologique*.

les a rattachés à lui (c'est-à-dire : nos jeunes, nos anciens), suggérant d'être miséricordieux envers chaque jeune qui a suivi la voie de l'aspiration spirituelle, comprenant où est le droit chemin, car celle-ci lui indique la voie de la Vérité et le moyen d'y parvenir. Il respecte chaque ancien qui est parvenu dans la position des imams, marchant sur ses pas, car c'est parce que lui-même s'est appliqué à suivre celui qui est le modèle à imiter, à savoir l'Élu, sur lui paix et salut, qu'il est parvenu à la fonction d'imam, ne s'opposant à lui ni par ses actions ni par ses paroles. Notre jeune est celui qui est solidement établi dans une aspiration spirituelle, et notre ancien l'est dans la connaissance³³.

34 – Lorsque tout cela devient authentique chez lui, ses états spirituels s'occultent tandis que ses actes deviennent visibles afin qu'il soit à son tour une source d'imitation, tandis que ses états ne seront pas un motif de prétentions spirituelles injustifiées pour celui qui n'a atteint ni son rang ni sa station. À ce dernier, lorsqu'il se sera assuré qu'il a un cœur sain, une poitrine ouverte et que le plus intime de son être est parfaitement purifié, il pourra montrer ses états spirituels, chacun à la mesure de ses aptitudes. J'ai entendu Mohammad b. Ibrâhîm³⁴ dire d'après Abû Muhammad al-Jurayrî (m. 923) : « J'ai assisté à un cours de Junayd pendant lequel il a évoqué les sciences des réalités spirituelles et je lui dis : donne-nous en encore, Abû al-Qâsim. Il me répondit : Abû Muhammad, il faut que tu nous donnes plus (de toi-même) pour que nous te donnions plus. »

35 – Lorsqu'il parvient à cette station, le moment qu'il espère le plus est celui passé au service de ses frères, consacré à satisfaire leurs besoins ou à s'acquitter de ses obliga-

33. Il y a là un très bon exemple de la manière dont la parole prophétique peut, sous la plume des soufis, changer de dimension et trouver une application dans la vie spirituelle, comme nous l'avons souligné dans l'introduction.

34. Il s'agit peut-être de d'Abû al-Husayn al-Fârisî (m. 980-1).

tions envers eux. Il les éduque par ses actes, les amende en les observant et les dirige du regard, ne tolérant d'eux aucune prétention spirituelle. Il ne néglige aucun acte surérogatoire ou règle de convenance car cela entraîne négligence envers les sunnas qui sont les citadelles des prescriptions légales. Or, celui qui veille sur les sunnas, met à l'abri ses obligations, tandis que celui qui les néglige en viendra tôt ou tard à faire de même avec ces dernières. Il devra donc s'imposer une discipline spirituelle totale afin que ceux qui le suivent ne se permettent pas de les abandonner.

- 36 – Puis il honore celui qui vient à lui, l'interroge sur sa situation, auprès de qui il s'est éduqué et de qui il a pris la voie. Car celui qui n'apprend pas les convenances spirituelles par l'intermédiaire d'un imam est un imposteur et celui qui n'est pas atteint par le regard d'un maître et sa compassion ne donnera rien de bon. Si on lui indique quelqu'un qu'il connaît, dont il apprécie la voie (la méthode) et après s'être assuré de la validité du dessein et de ses débuts, il pourra le diriger selon ce qu'il juge et l'éduquera afin qu'il parvienne grâce à cela sur la meilleure voie. Il devra éduquer et diriger le disciple qui se présentera à lui de la plus douce des manières et avec le plus généreux des caractères, le conduisant vers la plus facile des routes et celle qui lui sera la plus douce. Car le Prophète a dit : « La douceur n'entre pas dans une chose sans l'embellir, tandis que la maladresse la gâte ». Il a dit encore : « Dieu est bon et il aime la bonté, et il donne pour elle ce qu'il ne donnera pas pour la rudesse ». C'est essentiellement par ses actes qu'il éduquera et le dirigera et grâce à eux le disciple, s'il est intelligent, parachèvera son éducation.
- 37 – Si cela n'a pas d'effet sur lui, il l'éduque et le dirige par la parole et le conseil, car le Prophète a enseigné à un bédouin la prière rituelle après avoir constaté que ce dernier n'avait pas tenu compte de la prière qu'il venait d'accomplir sous ses yeux, lui disant : « Lorsque tu t'apprêtes à prier, fais les ablutions comme Dieu te l'a

ordonné puis fais ceci et cela. » Mais à ses Compagnons, dont il savait qu'ils apprenaient en suivant ses pratiques, il disait : « Priez comme vous m'avez vu le faire ». Il ne leur a pas dit : « comme je prie » car il savait qu'ils étaient incapables d'atteindre sa station, n'accédant en réalité qu'à l'imitation des apparences formelles quand ils auraient voulu parvenir à la réalité de la pratique prophétique. Il leur a enseigné que, s'ils imitaient la totalité de ses actes, accomplissant ainsi l'aspect formel des statuts légaux, ils avaient parfaitement rempli leur obligation, car ils sont dans une phase où ardeur et mollesse cohabitent : l'ardeur dans l'observation vigilante, dans la sincérité, dans la connaissance, dans l'amour et le désir de Dieu ; et mollesse pour les sunnas, pour l'effort, les vertus ou le bon comportement. Mais à chaque instant se manifeste un progrès spirituel intérieurement ou extérieurement.

- 38 – Cette station conduit à la contemplation des bienfaits spirituels qui surviennent dans son cœur, dans son secret intime et dans son esprit. Il circule dans les arènes de l'intimité intérieurement, tandis que physiquement il est dans celle du service ; il demande à ses états intérieurs d'arriver aux réalités essentielles et de ses efforts extérieurs il exige la sincérité et la pureté d'intention. Occupé à savourer ses états et moments spirituels, il en oublie les créatures, leurs occupations ou leurs obligations, à cause de l'intimité avec son Seigneur, et de la quiétude engendrée par son service. Au commun des hommes il inspire la vénération, et le respect aux yeux de ses semblables ; il est proche d'eux par sa personne, mais en réalité très éloigné par ses états spirituels. Cela n'est qu'une partie des états de contraction et de dilatation qu'ils (les soufis) ont évoqués. Cette station est celle que les soufis appellent la station de la délivrance, car il est libre de tout ce qui, dans ce monde, asservit les créatures, y compris le désir du Paradis et sa quête par les œuvres. Il est serviteur au service de son maître, ayant parfaitement réalisé sa servitude ontologique, rien ne lui

échappe de sa condition servile et de sa dépendance totale envers Lui, dans ce monde et dans l'autre, ainsi que l'a déclamé le poète :

Ma pauvreté envers Toi me subjugué,
Si ce n'était ton amour de la pauvreté, cela ne serait.
Nulle excuse à renier ton bienfait
Quand bien même elle existe pour moi, elle n'est pas prescrite.

Et on m'a récité d'après Junayd :

Si tu réalises la Vérité de la Vérité tu seras comme celui
Qu'ils ont gratifié de l'extase après qu'il l'eût perdue.
Je ne recherche que Lui, à Lui je m'adresse
Comment pourrais-je rechercher autre que Lui, Lui à qui je voue mon culte.

39 – Lorsqu'il a réalisé la station de la délivrance des mondes et de ce qu'ils contiennent, paré de la plus parfaite servitude envers son Seigneur, il entre alors dans le cercle des hommes dignes de confiance³⁵ et peut alors avoir accès aux secrets. Il est celui à qui Dieu s'adresse, le confident doué de clairvoyance, informé d'une partie des Mystères grâce à sa fidélité sans faille. Il domine les stations des aspirants et les états des gnostiques, c'est le terme de la sainteté.

40 – Puis apparaissent sur lui les miracles comme les invocations exaucées, l'obtention de ses requêtes, ou la transmutation des essences, et cela parce que Dieu ne laisse sa langue formuler des invocations ou des demandes que s'il a décrété qu'elles se réaliseraient. De même, il ne lui permet pas de procéder à la transmutation des essences que s'il veut de cette manière réaliser Sa volonté. On m'a rapporté d'après Abû Muhammad al-Jurayrî que lorsque se produisit la dure épreuve infligée au pèle-

35. Les hommes dignes de confiance (*umanâ'*) désignent chez Sulamî les Hommes du Blâme (*Malâmatiyya*).

rin³⁶, il était avec Abû al-'Abbâs ibn 'Atâ'. Ce dernier lui dit : « Invoque Dieu, (Abû) Muhammad » mais celui-ci lui répondit : « Ce n'est pas le moment d'invoquer (Dieu), mais celui de se soumettre. Lorsque Dieu veut exécuter un décret concernant Ses serviteurs, il paralyse la langue de Ses saints afin qu'ils ne puissent L'invoquer car Il répugne à leur refuser ».

41 – Puis il entre dans la station des vertueux (usant) de Son serment³⁷ comme l'a dit le Prophète : « Il se peut qu'un homme le cheveu ébouriffé, poussiéreux, portant des vêtements élimés auquel personne ne prête attention, s'il jure par Dieu, Il l'exauce ».

42 – Puis il entre dans la station du ravissement et de la sollicitation, qui est celle d'al-Khalîl (Abraham) lorsqu'il dit : « Après que la peur eût quitté Abraham et qu'il eût reçu la bonne nouvelle, il se mit à Nous solliciter en faveur du peuple de Loth » (Cor. 11, 74). On a également rapporté du Prophète la parole suivante : « Je m'étonne que le serviteur sollicite son Seigneur ». Toutefois, la sollicitation d'al-Khalîl est différente de celle du serviteur avec son seigneur, car le premier le fit par compassion envers les créatures tandis que le second ne le fit que pour s'attendrir sur lui-même.

43 – Puis il appelle à Dieu. Cette fonction comprend plusieurs catégories. Il y a celui qui appelle à Dieu, celui qui appelle au chemin de Dieu et celui qui appelle à pratiquer la sunna du Prophète, à savoir les statuts légaux. Quant au second, il appelle à la pureté d'intention dans les œuvres liées à ces statuts. Tandis que le premier appelle à réaliser pleinement la pureté d'inten-

36. Passage du texte qui n'est pas clair. Il fait peut-être référence à la bataille de Hubayr lorsque la caravane des pèlerins fut attaquée en 923 de l'Hégire par les Qarmates et au cours de laquelle mourut al-Jurayrî. Toutefois Ibn 'Atâ', lui, est mort en 922, pour avoir pris la défense de al-Hallâj.

37. Appellation assez énigmatique qui désigne probablement une catégorie de saints caractérisée par le fait que ceux-ci ont recouru au serment par le nom de Dieu. D'ailleurs Sulamî est peu prolixe à leur sujet.

tion et la sincérité de cette démarche, ce qui correspond à l'extinction des passions dans toutes leurs formes. Dieu a dit à celui qui appelle à la sunna de Son Prophète : « Si vous lui obéissez, vous serez bien guidés » (Cor. 24, 54), Il l'a donc qualifié par la bonne guidance. Et Il a dit également au sujet de celui qui appelle à Sa voie : « Appelle au chemin de ton Seigneur par la sagesse et la belle exhortation » (Cor. 16, 125), Il l'a appelé dans ce cas : sage qui exhorte. Il a dit encore de celui qui appelle à Lui : « Qui donc exprime plus belle parole que celui qui appelle à Dieu et œuvre avec piété » (Cor. 41, 33). Il a dit enfin : « Appelant à Dieu, avec Sa permission, tel un flambeau rayonnant » (Cor. 33, 46), le revêtant ainsi de la parure de la prophétie légiférante³⁸. Lorsque le serviteur a réalisé la sunna, il est conduit sur le chemin d'accès à la pureté d'intention et à la sincérité et c'est cela le chemin d'Allah. Puis, une fois cela réalisé, Il le fait parvenir à la station de la jonction et du rattachement à Lui. Ce qui veut dire qu'il parvient à la station du vouloir divin et son corollaire Sa satisfaction envers lui. Chacune de ces catégories a ses adeptes répondant à l'appel. Avec celui qui appelle à Dieu ils sont les moins nombreux à cause de la puissance de son emprise ; avec celui qui appelle sur son chemin, ils sont plus nombreux à répondre car il se situe à un degré inférieur ; Quant à celui qui appelle à sa sunna, il réunit le plus grand nombre car ceux-là peuvent encore se mesurer entre eux et comparer leurs œuvres.

- 44 – La science du *tasawwuf*³⁹ s'organise autour de trois modalités : la science de la servitude, la science de la gnose et la science de la seigneurie. Cette dernière traite

38. Parce que dans le Coran ce verset qualifie le Prophète.

39. La suite du texte permet de voir que Sulamî, par ce terme, désigne la voie initiatique proprement dite. Reprenant la présentation de Junayd, il distingue deux phases principales dans la voie : *irâda* et *tasawwuf*, soit la phase de l'aspiration spirituelle et celle de la voie initiatique.

de la mise en œuvre de la Volonté divine et des Décrets. La seconde est le langage des comportements et de leurs mérites. La science de la servitude est la maîtrise de soi sous la contrainte. C'est ce que l'on attribue à Junayd. Quant à Dhû al-Nûn al-Misrî, il dit : « Le *tasawwuf* c'est la présence de Dieu par la disparition des choses à cause de la supériorité de l'emprise de cette présence. L'aspiration spirituelle c'est la présence définitive de la Vérité coexistant avec les choses ».

- 45 – Le début du *tasawwuf* réside dans l'aptitude à discerner les différents moments de l'expérience spirituelle et à les scruter afin de s'acquitter sans relâche des obligations que chacun d'eux impose. Aucun de ces instants ne surviendra sans que (l'aspirant) ne soit occupé à ce que celui-ci lui impose. Il n'abandonnera aucun instant à la futilité ou à la vacuité. C'est ainsi que Junayd a rapporté de Sarî al-Saqatî : « Je n'ai négligé aucune litanie quotidienne pour avoir besoin de la rattraper ou de la refaire » cela parce que celles qu'il s'imposait, parfaitement accomplies, ne lui laissaient aucun répit qu'il aurait pu consacrer à ce qu'il aurait omis. Ses états étaient parfaits et ses litanies irréprochables. Personne n'entrera dans les débuts du *tasawwuf* tant qu'il n'aura pas épuisé tous les exercices de la discipline spirituelle, car l'entrée dans le *tasawwuf* se fait après avoir achevé la rectification des comportements par la pureté de l'intention et la maîtrise des états par la sincérité. Comme on l'a rapporté de Junayd, que Dieu lui fasse miséricorde : « L'esprit de l'unicité ne parviendra pas jusqu'à ton cœur tant qu'y demeurera un devoir dont tu ne te seras pas acquitté ». De même lorsqu'on l'interrogea au sujet de celui dont l'attachement à ce monde se résumait à sucer un noyau de datte⁴⁰, il répondit : « le *mukâtib*⁴¹ reste esclave

40. On pourrait traduire : ne tient plus qu'à un fil.

41. Terme juridique qui s'applique à l'esclave qui a passé avec son maître un contrat en vue de son affranchissement après paiement d'une

jusqu'au dernier centime ». Si ces préliminaires, mentionnés ici de manière abrégée et sans volonté d'exhaustivité, sont valablement remplis, il entre alors dans la station du *tasawwuf*.

- 46 – Le *tasawwuf* comporte trois stations : les règles de convenance, les vertus et les états spirituels. Les premières s'acquièrent, les secondes s'obtiennent par imitation et les derniers sont un pur don divin. Je vais maintenant mentionner pour chacune d'elles quelques éléments dont on s'inspirera pour aller plus loin. Fait partie des règles de convenances l'humiliation de l'âme. J'ai entendu mon grand-père Ismâ'îl b. Nujayd (m. 976) dire : « Celui qui trouve de la noblesse à son âme traite sa religion à la légère » ; s'affranchir de ce monde, interdire à l'âme ses volontés, s'opposer aux passions, s'écarter de la concupiscence, se couper des habitudes, s'éduquer auprès d'un imam de bon conseil et accepter ses indications sans revenir en arrière par la suite, s'imposer le silence, rechercher la nourriture licite, ne pas se mêler des affaires d'autrui, délaissier ce qui ne le regarde pas, entretenir ses moments spirituels avec ce qui convient le mieux, magnifier le respect des musulmans, encourager le service des maîtres, s'abstenir de rechercher les allègements légaux provenant des divergences entre savants, exiger de son âme la plus complète discipline spirituelle, le discernement dans l'acceptation des aumônes, éviter la fréquentation de ceux avec lesquels on a des divergences doctrinales, éviter les marchés, se tenir loin des profanes et ne pas les fréquenter, éduquer ses compagnons à la compassion, à la frugalité dans la mendicité et à préserver sa langue de propos obscènes, se diriger vers les lieux sacrés et les terres pures, nettoyer ses vêtements, ne pas prendre pour habitude d'assister aux séances d'audition spirituelle, ne pas fréquenter les jeunes éphebes, se tenir à l'écart des aumônes des fem-

somme définie de manière contractuelle. Le *mukâtib* est donc l'esclave qui retrouvera sa liberté lorsqu'il aura fini de payer les termes prévus.

mes, ne pas thésauriser, ne pas chercher à imiter la tenue des Pieux anciens et leurs comportements, apprendre de la science ce qui est nécessaire dans les lois de sa religion, abandonner les termes "je" ou "nous" ou "nous avons fait" etc. Confronter ses pensées intimes au Coran et à la sunna s'il a les aptitudes nécessaires et sinon s'en remettre à son imam, et ainsi de suite avec les diverses catégories de comportements qu'il serait trop long de développer ici.

- 47 – Ensuite, lorsqu'il se sera éduqué à pratiquer ces règles de convenance, il s'attachera à s'approprier les vertus (des soufis). Parmi celles-ci figurent : le beau caractère, la générosité, l'humilité, l'endurance, la permanence de l'affliction et les pleurs abondants à cause des fautes antérieures, l'accueil les décrets (divins) avec satisfaction⁴², le refus d'être connu pour sa piété, la sincérité dans l'intention formulée pour les actes de dévotion, l'indépendance vis-à-vis de la création, la pauvreté envers Dieu, la force du cœur pour ordonner le bien, le scrupule, la générosité, l'amour de l'anonymat, la connaissance du pouvoir de l'âme, la virilité spirituelle, la tempérance, le calme, la dignité, une joie extérieure mais une crainte intérieure, une conduite intérieure et extérieure conforme aux règles de comportements envers les sciences relevant de l'une et de l'autre, la familiarité avec ses pairs, la préservation des liens d'amitié et de fraternité anciens, et ce qui est semblable à cela et qui serait trop long à détailler.
- 48 – Ensuite, lorsqu'il se sera éduqué à pratiquer ces règles de convenance et qu'il se sera approprié ces vertus, Dieu lui accordera la faveur des nobles états que sont le renoncement, le scrupule, la remise confiante, l'acceptation, la soumission, la pureté d'intention, la certitude, l'espé-

42. Nous avons choisi la version de l'autre manuscrit qui indique *rida* (satisfaction) tandis que le notre indique *riyâdât* (discipline spirituelle). Dans ce cas, il faudrait modifier la traduction en : faire face aux statuts légaux par la discipline spirituelle.

rance, la crainte, la piété, la sincérité, la connaissance, l'amour, le désir ardent, la familiarité, l'union et la séparation, l'extinction et la permanence, la contraction et la dilatation, le refroidissement et le réchauffement⁴³, l'entretien nocturne, le dialogue et l'échange⁴⁴, les stations de la science de la certitude, de l'œil de la certitude et l'inébranlable certitude, l'accès à la science inconnue, l'élévation jusqu'au « Livre gravé⁴⁵ » et tous les autres états nobles auxquels je demande à Dieu de nous faire parvenir, nous comptant parmi ceux qui en sont dignes, qu'Il ne nous prive pas des généreux bienfaits octroyés à l'élite de ses serviteurs et de l'excellence de Sa bonté, car Il est proche et répond (à nos prières). Gloire à Dieu le Seigneur des mondes au commencement et à la fin et que Dieu répande Sa grâce et Sa paix sur le Prophète Muhammad et sur sa famille.

43. Ces termes ne sont pas usuels dans le lexique des soufis.

44. Pour ces trois termes il s'agit d'un échange avec Dieu, sous le mode de la parole.

45. En référence à Cor. 83, 9 et 20.

Étude critique

Abd ar-Razzâq Yahyâ,
L'Arbre de Lumière et la Tradition universelle,
Le Turban Noir, 2012.

Si la valeur incontestable des premières publications de l'Auteur justifie encore qu'on s'y réfère, il convient de mettre à nouveau en évidence certains problèmes récurrents que posent ses écrits plus récents. Nous ne reviendrons pas sur les critiques formulées ici même ces dernières années, mettant en cause les orientations parmi les plus contestables de cette œuvre dont on soulignera le caractère très mélangé.

La parution de ce nouvel ouvrage sera pour nous l'occasion d'aborder brièvement le fond des choses, c'est-à-dire, les motivations qui ont curieusement poussé l'A. à s'attaquer systématiquement au milieu spirituel dont il est issu, contribuant ainsi sans manifestement s'en rendre compte, à disqualifier son entreprise, sur laquelle on émettra de sérieux doutes.

Comme nous l'avions déjà indiqué dans le n° 9 de *LRA*, c'est un article sur « La sainte Egide », au sujet duquel nous avons relevé une tendance à la surinterprétation et à la confusion, qui fut à l'origine de l'arrêt de sa collaboration, engagée à notre demande dans les tout premiers n° 1 et 2. C'est d'ailleurs notre refus de faire paraître cet article qui conduira l'A. à le publier dans le n° 69 de *VLT*. Puisque celui-ci nous interpelle sur les causes de son départ (p. 105, n. 6), nous les lui rappelons, sans comprendre comment il a pu oublier un tel fait qui n'est pourtant pas si ancien !

Ce texte fut donc un des premiers à donner l'impression d'une altération progressive du point de vue de l'A. qui allait se montrer de plus en plus agressif à l'égard du milieu maçonnique, du christianisme et de ses anciens condisciples issus de la *tariqa* de Michel Vâlsan. Bien que ce dernier ne se soit, avant sa mort en 1974, désigné aucun successeur, l'A. de *L'Arbre de Lumière* a en effet, pour des raisons le plus souvent infondées, cherché à se mettre en avant dans le but manifeste

de donner le sentiment qu'il était l'unique véritable héritier de Guénon et surtout de M. Vâlsan. À ce titre, la querelle engagée contre M. Chodkiewicz sur... le califat fut très révélatrice, dans la mesure où l'A. avait, quoi qu'il en dise sur ce point, la secrète ambition d'apparaître comme la seule autorité et le seul guide !

Sa fascination pour le *tasarruf*, dont il est sans arrêt question dans ses ouvrages, montrerait encore à quel point le désir de gouvernement, même caché, est chez lui obsessionnel, alors que certains maîtres anciens ont justement préféré le laisser à Dieu seul...

Cette infatuation l'a également conduit à chicaner la revue *Science sacrée* pour son sous-titre ou à accuser M. Gloton de sionisme, sans crainte du ridicule. Dans *L'Arbre de Lumière*, il s'en prend à nouveau à Max Giraud pour des motifs parfaitement illégitimes, à seule fin de passer, aux yeux de ses lecteurs, pour le véritable interprète d'Ibn Arabî, etc.

Sa mauvaïse foi rendrait inutile toute réfutation détaillée de ses écrits car l'A. parviendra toujours à transformer un défaut, par exemple celui de ne pas savoir lire (qui lui fut reproché), en une qualité : celle d'être un initié « illettré » (chap. IV) !

Une telle discourtoisie à l'égard de ceux qu'il traite anormalement en adversaires à de quoi surprendre et on aurait préféré qu'il engage un combat aussi offensif contre les salafistes bornés qui, eux, rejettent le soufisme. Mais précisément sur ce terrain l'A. se montre assez timide, sinon complaisant et n'ose pas visiblement se risquer à réfuter un Ibn Taymiyya ou un Sayyid Qutb.

En agressant publiquement les siens, il contribue à la division et au délitement d'une communauté déjà fragile et qu'il ne rend guère attractive.

Par ailleurs, afin de glorifier un islam intangible et immuable, il semble ne pas vouloir tenir compte de l'évolution historique d'une *Umma* en déclin, depuis : la chute de l'Empire ottoman qui s'était de lui-même occidentalisé dès le XIX^e siècle ; la montée du nationalisme arabe ; des fondamentalismes, tel Ansar-Dine qui détruisait dernièrement au nom de la *sharia*, les tombes saintes de Tombouctou ; l'implication économique colossale de l'industrie pétrolière saoudienne, entre autres, dans le développement des sociétés modernes ; le chaos politique du Moyen-Orient, en passant par la crise du soufisme de masse, la raréfaction des maîtres authentiques, etc. Tout cela montre qu'il n'y a hélas plus guère à espérer du monde musulman dans la perspective du redressement d'un Occident désormais globalisé !

Au terme d'un livre très choquant sur *La papauté contre l'islam*, l'A. convenait lui-même d'ailleurs que la religion islamique n'était pas en mesure d'accomplir une telle tâche (p. 199), ce qui ne l'empêchera pas de soutenir dans un opuscule publié un an après sur Israël que « la

tradition islamique est seule capable de résister efficacement à l'envahissement du monde moderne » (p. 21), propos malheureusement assez insoutenable si l'on tient compte sérieusement de la situation contemporaine de l'islam sur le plan social, religieux et même spirituel. On notera au passage que dans ces deux livres l'A. manifestait une regrettable tendance à la sous-information, à l'endroit par exemple : des origines du christianisme qu'il traite beaucoup trop superficiellement ; sur le problème du prêt à intérêt dont il semble ignorer qu'il fut encore condamné en 1745 par Benoît XIV dans *Vix pervenit* ; ou au sujet de la crainte fantasmagique d'une reconstruction du Temple de Jérusalem à laquelle bon nombre de Juifs se sont fermement opposés, tel le Grand Rabbin du Mur des lamentations S. Rabinovitch en 2010. La disposition de l'A. à tout simplifier à outrance lui permet de contourner la complexité des problèmes, réglés d'avance à moindre frais, sans qu'un effort de recherche et d'approfondissement soit fourni. Le but est ici, d'un côté, la dévalorisation malséante du catholicisme et de l'autre, d'entretenir la peur d'une destruction assez improbable du Dôme du Rocher par les sionistes !

Mais venons-en à *L'Arbre de Lumière*. Le lecteur retrouvera dans ce livre de nombreuses références déjà présentes ailleurs, tant l'A. se répète. Cet Arbre est présenté justement comme « le symbole coranique de cette Religion pure qui est aussi la Religion de la Tradition universelle » (p. 14). S'il est rappelé plus loin avec raison « qu'aucune forme particulière ne peut jamais s'affirmer comme étant la Tradition universelle et primordiale » (p.58), on découvre que pour l'A., l'islam « fait exception » (p. 59) et qu'il s'agit de l'identifier par conséquent à cette Tradition (p. 28) !

Or même si l'on reconnaît à l'islam son statut particulier de sceau de la prophétie, il paraîtra abusif de vouloir assimiler une forme traditionnelle particulière à la Tradition originelle et rappelons-le *cachée*, ce qui impliquerait que l'islam devienne la source de toutes les traditions qui l'ont précédé, conception absurde si l'on tient compte notamment de certaines pratiques interdites par la *sharia* et autorisées dans d'autres traditions plus anciennes ! Même si dans son essence l'islam s'identifie nécessairement à la Sagesse divine comme toute autre révélation, il ne peut, en tant qu'expression adaptée de cette Sagesse, être considéré comme étant leur matrice principielle. L'A. va dans cette optique jusqu'à soutenir que « la Tradition primordiale ne relève pas d'une autorité supérieure à la Loi islamique » (p. 139), ce qui reviendrait à nier « l'existence d'un Centre suprême hors de la forme particulière de l'Islam et au-dessus du centre spirituel islamique », pour reprendre la formule de Michel Vâlsan dans son article sur *Les derniers*

hauts grades (ET, n° 308, 1953, p. 167). C'est un peu comme si un chrétien, du fait que le Christ est le Verbe, niait de son côté la fonction de Melchisédek et celle du Roi du Monde ! Il y a donc chez l'A. une intention exclusiviste qui, par rapport à l'enseignement de Guénon, représente une véritable régression.

Dans son premier livre sur le pèlerinage, l'A. reconnaissait pourtant cette *dépendance* de l'islam à l'égard du Centre suprême (p. 28). Cette radicalisation tendancieuse de sa position suppose donc une volonté d'absorber les autres traditions dans le giron de l'islam, ce qui place l'A. dans une position incohérente, presque destructrice (p. 138). On remarquera d'ailleurs que dans ses écrits, la perspective de comparaison des formes symboliques que Guénon avait développé pour justement montrer qu'elles avaient une origine divine commune, a presque entièrement disparu.

Au lieu de faire l'unité en rassemblant « les forces sacrées » (M. Vâlsan) qui subsistent dans notre monde, l'A. fait disparaître la diversité et donc la richesse des formes, afin de privilégier l'une d'entre elles. Là encore, il divise plutôt que d'unir. Il eut été préférable et facile de montrer, par exemple, que la nature divine de Jésus et de Muhammad étant identique, le Christ en tant qu'il est le Verbe et la Réalité muhammadienne sont : *la même chose*, c'est-à-dire, un principe nécessairement *unique* ! Ou encore, que la distinction entre Essence et Fonction divine existe, comme dans l'islam, chez Maître Eckhart (sermon 52), que l'A. néglige complètement. Mais la logique conflictuelle et prosélyte à laquelle il préfère se soumettre l'oblige à diminuer ce qu'il faudrait au contraire relever (*La papauté*, p. 60).

Depuis la mort de Guénon, le monde a beaucoup changé et c'est ce qui rend nécessaire la révision des hypothèses formulées autrefois sur son sort.

La situation présente de retrait généralisé du point de vue spirituel authentique rend impossible un quelconque redressement de l'Occident par lui-même, tout comme l'intervention d'un Orient, désormais fondu dans la modernité. Elle ne doit pas faire perdre de vue le devoir de préservation de l'ensemble du « domaine traditionnel » (M. Vâlsan), ni celui d'une réconciliation universelle dont l'Émir Abd-el Kader fut un des derniers grands défenseurs.

Si l'exigence de rectification doit enfin perdurer, elle ne le peut qu'en étant légitimement inspiré par une intention droite et une intuition pure.

P. GEAY

Comptes rendus

Jean-Jacques Thibon, *L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî et la formation du soufisme*, Institut Français du Proche-Orient, Damas, 2009.

Cet ouvrage de 649 pages, préfacé par Denis Gril, est une thèse universitaire très détaillée sur l'un des plus importants Maîtres du soufisme (325/937-412/1021).

Si l'on veut se faire une idée de la valeur spirituelle de Sulamî, on peut se référer à l'épisode bien connu maintenant de l'accession d'Ibn 'Arabî à la « Station de la Proximité ». Dans les *Futûhât al-Makkiyyah* (II, pp. 260-261), le Cheikh al-Akbar rapporte qu'après être parvenu dans ce *maqâm*, le plus élevé pour les « saints », il se plaignit à l'un de ses amis de son isolement dans cette « station » qui, par ailleurs, le réjouissait. « Tandis qu'il me reconfortait, j'aperçus l'ombre d'une personne ; je me levai de mon lit pour aller vers lui, espérant trouver auprès de lui quelque soulagement. Il m'embrassa, je l'examinai et vis que c'était Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî dont l'esprit avait pour moi pris forme corporelle. Dieu l'avait envoyé par miséricorde envers moi. Je lui dis : « Je vois que tu es [aussi] dans ce *maqâm* ! » Il me répondit : « En lui j'ai été saisi, en lui je suis mort et jamais je ne cesserai d'y être. » Je lui fis part de mon isolement et me plaignis de l'absence de compagnon. Il me dit : « L'exilé se sent toujours seul ! Après que la providence divine t'eut fait accéder à cette station, loue Dieu, car à qui donc mon frère cela est-il donné ? N'es-tu pas satisfait que Khadir soit ton compagnon dans ce *maqâm* ? » [...] Je lui dis : « Ô Abû 'Abd al-Rahmân, je ne connais pas à cette station de nom par lequel je puisse la désigner. » Il me répondit : « On l'appelle la station de la Proximité (*maqâm al-Qurba*). Réalise-la pleinement ! ». (Nous avons repris, à une nuance près, la traduction de Claude Addas

dans *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, pp. 211-212, Éd. Gallimard, Paris, 1989. Cf. aussi : Denis Gril in *Les Illumination de La Mekke*, p. 341). Ce passage à lui seul nous indique la stature spirituelle d'exception de Sulamî.

Jean-Jacques Thibon a constitué son ouvrage en trois parties qui peuvent être lues indépendamment les unes des autres : la première fait le point sur la biographie du saint, son milieu familial et ses affiliations dans la voie soufie, à partir des ouvrages historiographiques et des études contemporaines qui lui sont consacrées ; la deuxième concerne la transmission du *taṣawwuf* comme science constituée, la défense du soufisme, l'enseignement de la Voie et la sainteté ; et la troisième propose l'analyse de vingt-cinq textes de Sulamî. Pour chaque sujet, l'auteur est amené à présenter les thèses de certains universitaires, qu'il réfute au besoin avec tact, mais aussi avec fermeté. Nous pensons en particulier à celles qui aboutissent à des systématisations excessives, obligeant à distinguer radicalement les voies d'ascétisme, de soufisme, du blâme, etc. Par ailleurs, J.-J. Thibon insiste sur la qualité et l'envergure de Sulamî comme maître spirituel, alors qu'une tendance ancienne, qui se perpétue du reste, tend à l'enfermer dans un rôle de simple compilateur.

L'ouvrage, dans son ensemble, est une excellente justification de l'orthodoxie du soufisme, ce qui n'est jamais allé de soi dans l'histoire de l'Islam, dans le passé comme dans les temps présents. L'auteur étudie à l'occasion le milieu spirituel dans lequel a évolué Sulamî et les débats, parfois houleux, qui se sont élevés sur différents sujets, comme la Loi et la Voie, la sainteté, etc.

Un des aspects les plus importants du livre concerne les données relatives à la "Voie du blâme", *al-Malâmatiyya*, entendue dans son sens le plus élevé. Cette dernière, conçue plus comme un "tempérament spirituel" que comme une "école" particulière (p. 58), apparaît comme amenant constamment l'homme à réaliser la maîtrise parfaite de son corps, de son âme, de ses états et stations spirituels, suivant en cela le modèle proposé par le Prophète lui-même : « L'attitude générale de Sulamî [...] consiste à combattre toutes les manifestations extérieures de la spiritualité » (p. 196). Sont étudiées encore les relations entre la *Malâmatiyya* et la *Futuwwa*, cette dernière prenant appui sur les actes et l'héroïsme (sur ces deux voies, on se reportera aussi aux traductions des traités de Sulamî déjà existantes : *La lucidité implacable, Épître des hommes du blâme*, trad. R. Deladrière, Arléa, 1999, et *Futuwwah, Traité de chevalerie soufie*, trad. F. Skali, Albin Michel, 1989).

La dernière partie contient une grande quantité de passages traduits des œuvres de Sulamî. L'auteur, qui possède incontestablement une authentique perspective traditionnelle, offre ainsi au lecteur, pour qui la présentation universitaire de son travail aurait été un peu difficile à suivre, de quoi méditer.

Le livre de Jean-Jacques Thibon est déjà devenu la référence concernant Sulamî et la période de formation du soufisme. Nous attendons désormais sa traduction annoncée des *Tabaqât al-Sûfiyya*, recueil biographique des premiers Maîtres du *Taṣawwuf*, qui viendra "compléter" heureusement la parution récente des *Femmes soufies* (trad. A. Andreucci, Éd. Entrelacs, 2011 ; postface de Michel Chodkiewicz sur « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique »), autre recueil de Sulamî, se rapportant cette fois aux principales saintes musulmanes des III^e et IV^e siècles de l'Hégire.

A-J. B

*
**

Kurt Flash, *Initiation à Nicolas de Cues*, Cerf/Academic Press Fribourg, 2008.

En qualifiant dernièrement N. de Cues de « premier des modernes », P. Magnard montrait une nouvelle fois combien il est difficile de situer celui dont ont fait simultanément un hérité direct de Maître Eckhart ! Car même s'il existe des liens évidents entre ce dernier et le Cusain, il ne faudrait pas non plus ignorer certaines différences, notamment sur la question centrale de la connaissance et de l'intellect. Une évaluation complète de Cues reste à faire en ce sens. Elle devra prendre en compte : le problème de la rupture de celui-ci avec la cosmologie médiévale, dont les conséquences surtout spirituelles, sont bien plus importantes que sur le plan physique (Cassirer, Koyré) ; l'impact de ses écrits sur Bruno, Vinci et l'évangélisme français ; la valorisation des concepts d'égalité et de liberté ; la proximité avec l'occamisme souligné par M. de Gandillac ; la promotion d'une science naturelle au détriment du savoir traditionnel (*Idiota de sapientia*) etc.

Dans ce petit livre, K. Flash pointe certains de ces problèmes lorsqu'il note par exemple justement que « le nouveau monde du Cusain n'a donc pas de centre » (p. 43), du fait de son rejet du

géocentrisme, ou qu'il aspire à une certaine « quantification de toute la nature, y compris de l'homme » (p. 65) !

La position de Cues sur l'unité des religions est aussi évoquée, mais K. Flash remarque ses réserves sur l'islam et les Juifs (p. 81).

Si donc il n'est pas possible de faire du cardinal un « précurseur introuvable de la science moderne » (D. Larre), il paraît néanmoins indispensable de souligner la discontinuité partielle de son œuvre avec celle d'Eckhart, dont Suso fut sans doute plus proche. La difficulté d'interpréter correctement la pensée de Cues tient en outre au fait qu'elle peut être instrumentalisée par certains chercheurs afin d'atténuer les doctrines jugées extrêmes d'Eckhart, en particulier sur le thème essentiel de la divinisation de l'homme.

À ce titre, la modernité de Cues paraît rassurante, sinon même une raison, contestable à nos yeux, d'assurer la promotion inconditionnelle de son œuvre.

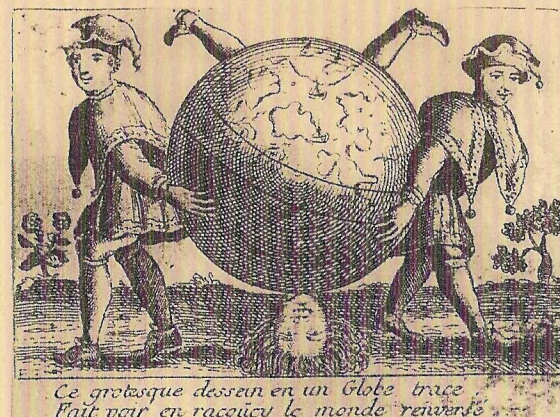
P. GEAY

Patrick Geay

La Révolution française

ou

Le "triomphe" de la troisième fonction



*Ce grotesque dessin en un globe trace
Fait voir en raccourcy le monde renversé*

ARCHÈ
MILAN
2013